La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Marzo-abril de 1933.—Número 140.

La Epiclesis en la Liturgia Mozárabe

Uno de los más graves problemas que ofrece el estudio de las liturgias antiguas es, sin duda, el sentido de la oración de la misa llamada *epiclesis* o invocación. La cual describe Salaville diciendo que es «una oración especial, que se halla en todas las liturgias orientales y en muchas de las antiguas occidentales, en el canon de la misa, después del relato de la institución de la santa eucaristía. Con ello el celebrante invoca a Dios Padre, algunas veces al Hijo, otras al uno y al otro, pidiendo que envíen al Espíritu Santo (según dos o tres fórmulas al Verbo) sobre el pan y el vino para transformarlos en el cuerpo y sangre de Jesucristo, y hacer así que este cuerpo y esta sangre produzcan sus saludables efectos en el comunicante» (Dict. de la Théol. Cath. v. *Epiclèse,* t. V. col. 194). Para que más claro aparezca el sentido de esta definición, pongamos como muestra la epiclesis de la liturgia griega, dicha de S. Crisóstomo, que es como sigue: «Precamur te, Domine noster, et precamur misericordiam tuam immensam, et rogamus thesaurum bonitatis tuae infinitae, ut Spiritum Sanctum revera tibi consubstantialem, procedentem a te et nunquam discedentem, illum qui tecum esse nullo tempore desinit, aeternum scilicet et item firmum, et qui perpetuo est socium quoad definitionem, et socium destinatum una cum te et cum Filio tuo unico in omnibus, et socium in agendo, quem cum ipso neminem participet, qui sanctificat, cum non sanctificetur, potentem scilicet per semetipsum omnia facere semper secundum beneplacitum bonitatis tuae, mittere digneris super nos, et super has hostias ante te positas, easque mundare, hunc panem et hunc calicem. *Hic sacerdos clamet et dicat:* Ut hunc panem facias corpus vivificans Domini nostri Jesu Christi. *Populus dicat:* Amen. *Sacerdos dicat:* Et hunc calicem sanguinem vivificantem item ejusdem Domini et Salvatoris nostri in remissionem peccatorum nostrorum et vitam aeternam eis, qui eum participaverint. *Populus dicat:* Amen» (Ib., ib. col. 157).

Esta oración, que, por su estilo difuso contrasta con las oraciones de la liturgia romana, de ordinario tan concisas y sobrias, no ofrecería dificultad mayor, si estuviera colocada antes del relato de la institución; pero, puesta después de él, parece indicar que la conversión eucarística no está aun realizada, y que es el Espíritu, cuya venida se invoca, quien la debe realizar. Tal es la interpretación actual de la iglesia griega, y esta misma defienden algunos teólogos protestantes. En contra de la cual está la doctrina tradicional de la Iglesia Católica, que afirma verificarse el misterio de la transubstanciación mediante las palabras de la institución recitadas por el sacerdote en nombre de Jesucristo. Véanse otras dos de tipo más antiguo, la primera tomada del canon recientemente descubierto en Deir Balizeh (Egipto), que es como sigue:

«Reple et nos gloria tua quae apud te est, et mittere dignare Spiritum Sanctum in has creaturas, et fac panem quidem corpus Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem (Novi Testamenti). Quia ipse Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem eumque benedicens fregit deditque) discipulis (suis et apostolis) dicens (accipite et manducate omnes) ex eo: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur in remissionem peccatorum. Similiter postquam coenavit accipiens calicem benedixit et bibit et dedit eis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum. Hoc facite im meam commemorationem. Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem illum bibetis, mortem meam annuntiate et resurrectionem meam confitemini. Mortem tuam annunciamus et resurrectionem confitemur et deprecamur» (Dict. Arch. v. *Epiclesis,* t. V, c. 146).

Se diferencia de la anterior en que aquí la invocación del Espíritu Santo precede a las palabras de la institución referidas en el Evangelio. La otra es la epiclesis de S. Hipólito, que reza así:

«Memores igitur mortis et resurrectionis ejus, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae, in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad conformationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in sancta Ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen» (Ib. t. V, I.ª, c. 144).

La liturgia mozárabe nos ofrece una cantidad copiosa y variada de datos, útiles sino definitivos, para la solución de este grave problema histórico-teológico. A diferencia de las otras liturgias, en las cuales la epiclesis es una de las oraciones invariables de la misa, la mozárabe varía siempre, y tiene tantas epiclesis cuantas son las misas de su Sacramentario. Esto no quiere decir que no haya repeticiones. Los compositores li-

turgistas no siempre se hallaban inspirados para hacer cosa nueva y original; a veces recurrían a la adaptación de alguna epiclesis antigua, que mejor les parecía convenir con la que ellos necesitaban. Esto mismo ocurre en el Misal romano, sin duda por idénticas razones. Tenemos, pues, en la liturgia española un conjunto de materiales muy a propósito para investigar, mediante una inducción científica, el sentido de esta plegaria en la antigua iglesia visigótica. El resultado de esta inducción, ya de suyo grande, crece en importancia si la aplicamos a la interpretación de las otras liturgias. No sabemos que este estudio haya sido llevado a cabo por nadie, y por eso nos hemos atrevido a emprenderlo en la esperanza de hacer alguna cosa útil para el esclarecimiento de la teología sacramentaria.

* * *

S. Isidoro, el gran Doctor de la iglesia española, nos describe las siete oraciones variables de la misa, las cuales, dice, están «commendatae evangelica apostolicaque doctrina, cujus numeri instituta ratio videtur, vel propter septenariam sanctae Ecclesiae universitatem, vel propter septiformem gratiae Spiritum, *cujus dono ea quae inferuntur sanctificantur*» (De officiis eccles. L. I, cap. 15). Dichas oraciones comienzan después del *ofertorio,* «quae in sacrificiorum honorem canuntur»; y a imitación de lo que leemos en el Antiguo Testamento «nunc in sono tubae, id est, vocis praedicatione, cantus accendimur, simulque corde et opere laudes Domino declamantes, jubilamus, in illo, scilicet, vero sacrificio, cujus sanguine salvatus est mundus» (Ib., ib. cap. 14).

La primera oración exhorta a los fieles a orar, para que mejor alcancen de Dios el remedio de sus necesidades. Señalemos como ejemplo la oración, que se lee en la misa de los XVIII mártires cesaraugustanos, que parece haber sido compuesta en Zaragoza misma y en una ocasión verdaderamente histórica. «Ipsi reddamus vota cum gaudiis, qui prestitit letitiam mestis, quia quod dudum vecors temere abstulit Gothica quasi sub fide gentilitas, restituit eorum divino spiramine ad Christum conversa fidelitas.—Quae ut ex oleastri radice frondose olive virgulta conscendens, odoriferos Christo exhibet fructus: et licet fieri non fide sed violenta infidelitate direptum, fideli tamen est devotione sacra insedere vocitatum.—Erat siquidem tunc gentis ejus fides ficta, nunc firma; tunc falsa, nunc mera: et qui habuit cum divisionis minoratione errorem, nunc exhibet cum distinctione nominum unitatis integritatem. Nunc quod dissensionis veneno corruptor veritatis ignaram gentem olim fecerat, ut suavissimi thymiamatis perfectio credulitate nunc flagrat» (Col. 272 s.) (1).

---

(1) Utilizamos para este estudio: 1) El *Liber Mozarabicus Sacramentorum,* editado por D. Mario Ferotin, O. S. B. París 1912, y al cual nos referimos cuando no hacemos

La segunda oración pide a Dios que reciba las oraciones y ofrendas de los fieles, y suele ser bastante larga. No resistimos a la tentación de transcribir una parte de dicha oración, que se lee en la misma misa, y celebra la gloria de Zaragoza comparándola con Roma: «Unde inter ceteras magnificas urbes, quas cruor sanctorum fusus ilustrat, maximum huic civitatule dignatus est conferre suffragium; ut ipsa vix *omnium in sacerdotio caput inclita Roma,* martyrum numero nostram queat superare Cesaraugustam: dum illa caput utique geminum beat Apostolorum triumpho, et ista una ex membris novem simul et decem martyrum victorias titulo cum corporibus servet uno». (Col. 273).

La tercera oración, que en el Sacramento lleva el nombre de *Post nomina,* se recitaba después de la lectura de los dípticos, a favor de los fieles, vivos o difuntos, a cuya especial intención se ofrecía el sacrificio. En la misa citada de los mártires zaragozanos, es como sigue: «Hec, Domine, plebis tue devotio, que se terreno Martyrum Cesaraugustanorum exoptat premuniri presidio, submissa te postulat mente, ut hec offerentium nomina, que nostrorum sunt officio recitata, tu qui dives es in misericordia, septem signato signaculis libro dignanter adscribas: ut eis tua eminens bonitate immensa Majestas, et in presentiarum dona multiplicata concedat, et in eternum centuplicata restituat, pausantiumque spiritibut pietatis lenitate consuleat». (Col. 274).

Ad pacem es el título de la cuarta oración, que la liturgia romana coloca antes de la comunión, pero que generalmente las antiguas liturgias ponen en este lugar, sin duda inspiradas en el pasaje del Sermón del Monte: «Si ergo offers munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te; relique ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliare fratri tuo; et tunc veniens offeres munus tuum». (V. 23 s.)

Sigue la quinta oración, que es la *Inlatio,* equivalente a nuestro *Prefacio,* la más solemne de todas y que es introducida en la misma forma que en las demás liturgias. S. Isidoro dice que esta oración se ordena a la santificación de la ofrenda. En ella el sacerdote, tomando por tema el misterio del día, la vida del santo que se celebra, etc., invita a todas las criaturas del cielo y de la tierra a alabar al Señor, asociándose al coro de los serafines que cantan el *Sanctus.* Al himno seráfico sigue luego una

---

indicación especial. 2) El *Liber Ordinum* publicado por el mismo. París 1904. Los dos libros forman los tomos IV y V de los *Monumenta Ecclesiae Liturgica,* que editan D. Cabrol, Leclercq y Ferotin. Librairie de Firmin-Didot et Cie. Debemos a la generosa amabilidad de los bibliotecarios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca el haber podido utilizar la edición crítica de estas dos obras para nuestro estudio. 3) El *Missale Visigothicum* publicado por Lesley y Acebedo en el siglo XVIII y reeditado en la *Patrología Latina* de Migne, tomo 85.

oración, que es como una glosa de la *Inlatio* y conclusión de la misma. Por esto, y tal vez por atenerse al número de siete, S. Isidoro no la menciona como oración especial. Las últimas palabras de esta oración contienen siempre una memoria de Jesucristo y sirven de introducción al relato evangélico de la Cena. S. Isidoro no lo cuenta entre estas oraciones y trata de él en el capítulo XVIII, cuyo título es *de sacrificio*. Dice, pues, así: «Sacrificium autem quod a christianis Deo offertur primum Christus, Dominus noster et Magister, instituit, quando commendavit Apostolis corpus et sanguinem, priusquam traderetur, sicut legitur in evangelio. *Accepit,* inquit, *panem et calicem et benedicens dedit eis.* Quod quidem sacramentum Melchisedech rex Salem, figuraliter in typum corporis et sanguinis Christi primus obtulit, primusque mysterium tanti sacrificii imaginarie idem expressit praeferens similitudinem Domini et Santatoris nostri Jesu Christi, sacerdotis aeterni, ad quem dicitur: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Hoc ergo sacrificium christianis celebrare praeceptum est, relictis ac finitis judaicis victimis, quae in servitute veteris populi celebrari imperatae sunt. Hoc itaque fit a nobis quod pro nobis ipse Dominus fecit...» Si estas palabras tuvieran necesidad de alguna declaración acerca de su sentido y de la fe de la iglesia española, la hallaríamos en la epístola del mismo S. Isidoro al arcediano Redento, que le interrogaba sobre el uso griego del pan fermentado. Al cual responde el Santo que, no debíamos reprender tal uso mientras no tocase a la sustancia del misterio: «De substantia sacramenti sunt verba Dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet. *Hoc est corpus meum* panisque frumenti et vinum, cui consuevit aqua adhiberi. Cetera vero pertinet ad decorem sacramenti, futurorum exemplum, ad nostram et eorum humiliationem, atque in Dei laudem exercitationem. Et cum praedictorum facta fuerit consecratio non, ut quidam putant indocti, sub panis specie sola caro et in calice tantummodo sumitur sanguinis, sed in utroque Deus et homo, in corpore glorificato totus et integer Christus in calice, panis vivus qui de caelo descendit totus est in utroque». No será fuera de propósito advertir que este sacrificio se realiza por la operación invisible del Espíritu de Dios:

«Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis, unde hoc eo jubente, corpus Christi et sanguinem dicimus, quod dum fit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, *operante invisibiliter Spiritu Dei*» (Etymol. VI, 19, P. L. t. 82, col. 225).

Luego viene la oración *Post pridie,* tan variada como la *Inlatio* y cuyo tema se inspira de ordinario en el misterio del día, en la vida del santo, en el tiempo litúrgico. Las palabras de S. Isidoro sobre ella son de verdad oscuras. Helas aquí: «Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum,

Christi corpori et sanguini conformetur». Qué intente el Santo significar con las palabras *conformatio y conformetur,* no parece claro ni mucho menos. Alguno quiere leer *confirmatio y confirmetur.* Pero ni aun así tenemos un sentido claro. Luego veremos si el análisis de las oraciones mismas derrama alguna luz sobre la intención de S. Isidoro, pues no hemos de dudar que ella se ajuste a la verdad.

Finalmente, la séptima oración, llamada *Ad orationem dominicam,* sirve para introducir la oración dominical, que todas las liturgias suelen colocar en este mismo punto del canon.

* * *

Antes de entrar en el examen de las oraciones *Post pridie,* que son la epiclesis de nuestra liturgia, bueno será que expongamos brevemente la doctrina de la Iglesia Católica sobre el sacrificio de la misa, que sirve de inspiración a los autores de las oraciones litúrgicas. Los liturgistas están casi conformes en que no existe en la liturgia romana algo que corresponda a la epiclesis; a lo menos todos lo ven oscuro y esto basta a nuestro propósito. Una síntesis de la doctrina romana sobre la Eucaristía nos ayudará a entender el contenido de las epiclesis, y al mismo tiempo nos servirá para mostrar la armonía fundamental de ambas liturgias romana y mozárabe.

Ante todo es de advertir que el misterio esencial de la Eucaristía, como obra de la omnipotencia divina, se realiza instantáneamente. Pero la liturgia, por una necesidad ineludible a la creatura, que vive en el tiempo y obra por actos sucesivos, habla del misterio como si éste se realizase en el espacio que dura la misa. Desde la oblación se habla de la misa como si en cada instante se verificase, y esto dura toda la acción litúrgica.

La esencia del misterio de la misa está en ser ésta una renovación contínua del sacrificio de Cristo en la Cruz. Cristo se ofreció una vez para siempre como víctima por la salud del mundo. Su muerte, aceptada por El voluntariamente, tiene los caracteres de un sacrificio, en el cual el mismo Salvador es la víctima y el sacerdote, no siendo los jueces y verdugos sino los instrumentos materiales de la ejecución. Por la voluntad de Dios Padre, a la cual se conformó Jesucristo, este sacrificio obró la salud del mundo; pero sólo en cuanto puso la causa universal de esta salud, que debe luego ser aplicada a cada uno de los hombres. Esta aplicación es la que constituye el ministerio de la Iglesia, la labor de los apóstoles y de los santos, que deben poner de su parte lo que falta a la pasión de Cristo, según la atrevida expresión de S. Pablo (Col. I. 24). Para que el fruto saludable del sacrificio de la Cruz se aplique efectivamente a los hombres, Jesucristo nos dejó encomendada la renovación de su mismo sacrificio en la forma incruenta de pan y vino, según las palabras de la

institución: *Haced esto en memoria de mí.* De manera que el sacrificio de la Cruz, que lo fué de solo Cristo, ahora, por disposición suya, es sacrificio nuestro. Y si se quiere aceptar la expresión de S. Agustín, lo es del Cristo místico, de la Iglesia y de cada una de las almas que forman el cuerpo místico de Cristo. Como sacrificio de Cristo fué gratísimo al Padre Eterno y lo es eternamente, pero como sacrificio nuestro lo será según las disposiciones con que, al renovarlo, nos unamos a las intenciones y disposiciones de Jesucristo. Y según esas disposiciones, así será mayor o menor la parte que alcancemos de los frutos de la pasión. De manera que debemos distinguir en la misa la renovación del sacrificio de Cristo, representado en ella y el mismo sacrificio en cuanto renovado y ofrecido por la Iglesia. El primero se realiza infaliblemente al poner con la debida intención las palabras sacramentales de la consagración, y se realiza de una manera uniforme; el segundo puede faltar del todo o puede realizarse en diversos grados, sino en orden a la Iglesia, pero sí a los que le celebran y en él toman parte.

Es este un pensamiento fundamental, que se repite con frecuencia en la liturgia. La oración del canon romano, que comienza *Quam oblationem,* y sirve de introducción al relato de la Cena, pide a Dios que esa oblación la tenga «in omnibus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque... *ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi*». No se pide precisamente en esta oración que se realice el misterio de la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, porque esto es infalible, necesario, una vez que se pronuncien las palabras de la institución; sino que esta conversión se cumpla para nuestra salud, *nobis*. En fin, se pide en ella que se realice una cosa, que puede flaquear por falta de las debidas disposiciones el sacrificio *en cuanto vuestro.* Igual sentido tiene la oración *Supplices,* que sigue a la consagración. «Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per munus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae Majestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur». Ese sublime altar, en el cual se pide sea presentada la oblación de la Iglesia por mano de los santos ángeles, es aquel mismo, en el cual nuestro Pontífice, según el orden de Melquisedec «introivit ut appareat nunc vultui Dei pro nobis» (Heb. IX, 25); en donde «unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei, de cetero expectans donec ponantur inimici ejus scabellum pedum ejus. Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos». (Heb. X, 10 ss.) Este sacrificio de Jesucristo, sentado a la diestra del Padre, no necesita de nuestras súplicas para ser recibido; es más bien el sacrificio nuestro, por el que se pide a fin de que sea recibido del Padre y presentado por los santos ángeles. Lo cual se conocerá por los efectos.

Por eso concluye, que cuantos le reciban sean llenos de gracia y de las bendiciones celestiales. Este pensamiento se halla más plenamente explicado en la oración preparatoria a la comunión, que dice así: «Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti, libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis, et universis malis, et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas».

No son pocas las oraciones secretas que contienen la misma súplica. Por ejemplo la de la feria III de la semana tercera de Cuaresma que dice: «Munus quod tibi Domine, nostrae servitutis offerimus, tu salutare *nobis* perfice sacramentum». El *munus servitutis* es la ofrenda presentada por los fieles y elevada al Señor por el sacerdote; pero el sacramento que pide a Dios realice en provecho de los oferentes, *perfice nobis,* no se refiere sin duda al efecto infalible de las palabras sacramentales, sino al efecto del misterio en los fieles, que lo ofrecen y que se disponen a participar de él. Todavía está más claro este pensamiento en la siguienta secreta: «Munera, quaesumus Domine, oblata sanctifica, ut *et nobis Unigeniti tui corpus et sanguis fiant,* et Regi nostro, ad obtinendam animae corporisque salutem, et ad peragendum injunctum officium, te largiente, usquequaque proficiant». No hay duda que, al pedir el sacerdote que los dones de pan y vino, *munera oblata,* sean santificados, de suerte que se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo *para nosotros,* no tanto piden la transustanciación, cuanto su efecto saludable en los fieles y en el sacerdote que lo ofrecen, y en aquel por quien lo ofrecen, para quien piden la salud corporal y espiritual y la gracia necesaria para cumplir bien su oficio de gobernante. Concuerda con esto la oración *In spiritu humilitatis,* en que pide el sacerdote «ut sic fiat *sacrificium nostrum,* ut a te suscipiatur hodie, et placeat tibi Domine Deus». Y el mismo sentido tiene la invitación del sacerdote al pueblo en el *Orate Fratres, ut meum ac vestrum pariter* in conspectu Domini sit acceptum sacrificium». Este sacrificio, conmemorativo de la pasión de Jesucristo, de la cual recibe su eficacia, es, por disposición del mismo Salvador, sacrificio nuestro, y en cuanto tal pedimos que sea recibido en la divina presencia.

Ese mismo espíritu respiran muchas oraciones secretas. Por ejemplo la que se lee en la conversión de S. Pablo: «Apostoli tui Pauli precibus, Domine, plebis tuae dona sanctifica, ut quae tibi *tuo grata sunt instituto, gratiora fiant patrocinio supplicantis*». Por la voluntad de quien instituyó este misterio de la misa resulta ya grato al Señor; pero las oraciones del Apóstol le harán más grato y para los que en la conmemoración de su fiesta lo celebran, más saludable. El Antiguo Testamento nos narra cómo Dios, para mostrar cuánto le agradaba un sacrificio, enviaba fuego del cielo, que lo consumiera. La liturgia recuerda este prodigio y pide la

misma gracia en la secreta de la feria VI de Pentecostés: «Sacrificia, Domine, tuis oblata conspectibus, *ignis ille divinus assumat,* qui discipulorum Christi per Spiritum Sanctum corde succendit».

La aceptación de este sacrificio en cuanto es cosa de los fieles depende de sus disposiciones. La primera de éstas es la pureza de conciencia, luego la devoción interior. Para lograrlas ayudan las oraciones, los ayunos instituídos por la Iglesia, la conmemoración de los misterios divinos y la intercesión de los santos, particularmente de aquellos cuya fiesta se celebra. Pero la causa primera, que debe obrar en todas éstas, es la acción del Espíritu Santo, a quien particularmente se atribuye la santificación de las almas.

Veamos cómo se halla expresado este pensamiento en las oraciones de la liturgia. Empecemos por la secreta del día de Ceniza: «Fac nos, quaesumus Domine, *his muneribus offerendis convenienter aptari,* quibus ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium». Aún está más clara la secreta de la feria V de la III dominica de Cuaresma, que dice: «Efficiatur haec hostia, Domine, quaesumus, solemnibus grata jejuniis; et, ut tibi fiat acceptior, purificatis mentibus immoletur». En otra oración es la intervención de S. Ambrosio la que se presenta al Señor, pidiéndole que derrame su bendición sobre la ofrenda, «quo ex eis sumentes, et omnibus careamus culpis et caelestibus repleamur edulis». (Misa de la Ordenación de S. Ambrosio). A veces se representan a Dios las oraciones de la Iglesia Universal, con las que el sacerdote y los oferentes hacen. Las oraciones de la Iglesia y el sacrificio que las acompaña son siempre gratas a Dios y de El bien recibidas, porque la Iglesia es siempre santa y fiel a Cristo. Por esas oraciones, piden los oferentes que el sacrificio *suyo* sea al Señor más grato, es decir, sea grato como sacrificio que ellos ofrecen por sus particulares necesidades. La secreta de la Santísima Trinidad pide sea santificada la oblación por la invocación de su santo nombre «et per eam nosmetipsos perfice munus aeternum», nosotros mismos seamos una ofrenda grata a Dios Padre por toda la eternidad. Todos estos textos y muchos más que pudieran traerse, muestran claramente, que la principal preocupación de la liturgia, no es pedir la realización del misterio y su aceptación como misterio de Jesucristo, cuanto pedir el fruto del mismo, o sea, su aplicación a la Iglesia Universal, y sobre todo a los fieles, que lo ofrecen y que de él participan por la comunión. Este pensamiento debe tenerse muy presente, si se quiere acertar en la interpretación de las oraciones litúrgicas. Y tanto es más necesario no olvidar estas consideraciones, cuanto que los compositores liturgistas suelen dejarse llevar de su libre inspiración, sin tener tanta cuenta con la precisión teológica.

* * *

Para poner algún orden en este estudio de la epiclesis mozárabe, co-

mencemos por distinguir en las oraciones litúrgicas tres partes. La primera es la invocación de la persona a quien la súplica va dirigida, luego los motivos que se alegan para ser escuchado, que pueden tomarse de parte de Dios, a quien se ora, o de parte de los mismos que oran, y finalmente la gracia que se pide, que es el término de la oración.

En las epiclesis mozárabes la invocación va dirigida unas veces a *Dios,* creador omnipotente del cielo y de la tierra, en una forma enteramente ajustada al estilo del Antiguo Testamento; otras veces va dirigida a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, y aun a Dios Padre nuestro celestial. No escasean las oraciones, en que el sacerdote se dirige a Jesucristo mismo, que por su encarnación, vida, muerte y resurrección es el autor de nuestra salud. También a veces al Espíritu Santo, Dios omnipotente, que procede del Padre y del Hijo. Finalmente, se halla alguna epiclesis dirigida a la Virgen Santísima, como por ejemplo la de la Asunción (Col. 400).

Los motivos alegados para obtener lo que se desea están tomados de Dios, y son la bondad y misericordia, los misterios de Jesucristo, las virtudes de los santos, sobre todo, los triunfos de los mártires. A veces se alegan la devoción de los que oran, sus ayunos, sus necesidades, y todo aquello, que moviendo a devoción, puede ser motivo para alcanzar misericordia del Señor. Sirvan de ejemplo las dos siguientes, la primera de las cuales es la epiclesis de la Circuncisión: «Deus auctor omnium et conditor creaturarum, qui et circuncisionem ex fide, et preputium per fidem justificare dignatus es, Tu Ecclesiam tuam, que ex circuncisione et preputio veniens, solidata consistit, litatione hostie hujus, vitiis facito circuncidi, et spirituali letitia innovari, benedicens et nobis famulis tuis et his sacrificiis tibi oblatis, qui solus pro cunctis factus hostia immolaris», (Col. 82). La otra es de la misa de santa Inés, y es como sigue: «Exemplo beatissime virginis tue, Deus Pater, qui se tibi in vivam obtulit hostiam, dum nec de nuditate confunditur, nec ceteris inlatis suppliciis deterretur, has tibi pro nostrorum criminum venia offerimus victimas, quas tu quesumus, omnipotens Deus, bonitate solita benedicas, impertiendo, et his sacrificiis gratiam, et nostris offensis veniam copiosam» (Col. 106).

La parte más importante para el asunto que nos ocupa, es la petición. La materia de esta petición es variadísima. En la mayor parte de las epiclesis no se hace mención del Espíritu Santo, de manera que la definición arriba citada de Salaville está muy lejos de convenir a la epiclesis mozárabe. Para poner alguna claridad en este punto veremos de clasificarlas como mejor podamos.

Daremos el primer lugar a las epiclesis, en que no se hace expresa mención del sacrificio de la misa. Por ejemplo la de la Epifanía, que es como sigue: «Appare, Domine, cognoscere, Domine, sicut apparuisti manifestus in carne, ortus ex Virgine, inventus a pastoribus, cognitus in

virtute, declaratus in sidere, adoratus in munere, ostensus in flumine, creditus in fide, habitus in nube, promissus in indice, ut sacrate solemnitatis gratia, ita suscipiat Ecclesia tua nunc gaudia, ut pretulit quondam mysteria» (Col. 90). Así mismo la de la Asunción, que dice así: «Virgo Dei Genitrix Maria, cujus hodie veram Assumptionem celebramus in sede superna, quesumus, indigni et peccatores, ibi, ubi assumpta est novi miraculi gloria, beatiores quandoque mereamur attolli prece quoque hac tua dicata. Roget quesumus ibidem pro nobis dignitas tui pudoris, que te de terris ineffabiliter sumpsit in celis post somnum quietis, et cursum consummatum vite temporalis. Adsit rogamus ibidem pro nobis insignis plebs tua semper suffragratrix, quatenus hic per eam abluti omnibus facinorum contagiis mereamur angelorum compotes esse in celestibus regnis» (Col. 406).

En varias misas se pide a Dios la intervención de su santo ángel para que santifique la oblabión, y la presente en el acatamiento divino, y finalmente presida a su distribución entre los fieles por la santa comunión. Veamos los textos. El de santa Cecilia que menciona la intervención del ángel en la vida de la santa, pide «per eamdem angeli tui precem, quesumus, ut nostris petitionibus placabilem accommodes aurem, et per quem visitasti illorum jam credula pectora, per eum corda nostra jubeas mederi infirma, et per quem illorum suscepisti precamina, per eum jubeas nostra sanctificare oblata, ut qui e celis directus illorum presentatus est oculis, nunc a te dirigatur benedictus hic sacrificiis nostris» (Col. 28).

Concuerda con ésta la oración de S. Millán, que empieza confesando el verdadero sacrificio por el cual fué reconciliado el género humano, y luego sigue: «Precamur igitur, omnipotens Deus noster, ut supplicationibus nostris placabilis adsis, et sanctificationem tue benedictionis huic hostie propitiatus adspires. Descendat de regali tue solio potestatis Angelus pacis et gratie, qui et oblata sanctificat, et vota populi serenitatis tue nutibus representet.

»Quesumus, ineffabilis Trinitas Deus, ut hoc tibi holocaustum ob honorificentiam tui sacerdotis oblatum legitimum facias et acceptum». Y sigue aun una serie de súplicas como fruto del sacramento recibido por los fieles (Col. 607 s.) La de santa Eufemia recuerda el ángel, que rompió las ruedas con que la mártir era atormentada, y luego continúa: «Tu ad sanctificanda hec oblata tibi libamina salutis e celo nuntium mitte qui et ad te nostrorum vulnerum causas deferat et apte oblatam nobis exhibeat medicinam» (Col. 427).

Igual se expresa una misa «de hostibus», que comienza recordando la intervención del Angel del Señor en favor de Ezequías y de Jerusalén contra los asirios, y continúa: «Tu hoc sacrificium accipe, quod tibi libaturus accedit populus nomem sanctum tuum benedicturus; ut suscipiens ipsum pro universo populo tuo Israel, custodias partem tuam, et mittas

angelum tuum bonum ante nos in timore, et tremore, et favore brachii tui, qui et hoc holocaustum aceptum faciat et nos adjuvans paci et tranquilitati committat» *(Liber Ordinum* 445). En una misa «pro ipso celebrante» se pide la bendición de la hostia del pan y vino «per monus angeli gloriosi» *(Lib. Ord.* 279). En otra de difuntos se ruega «ut hujus sacrificii munera per manus angeli tui jubeas sanctificare» *(Lib Ord.* 428). Finalmente la epiclesis del III domingo «de quotidiano» suena así: «Confitebimur... Persolite te petimus et rogamus, ut oblata in conspectu tuo nostre servitutis libamina, ipse tibi acceptabilia facias, et accepta, discurrente sancto angelo tuo, nobis sanctificata dividas: ut dum corda nostra corporis et sanguinis tui communione purificas, petitiones nostras in odorem suavitatis accipias» (Col. 619 s.)

Es más que probable que la petición de estas epiclesis se halla inspirada en la oración del canon romano, que comienza *Supplices,* y en aquellas palabras «jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altere tuum», las cuales a su vez se derivan de las dichas por el ángel a Tobías: «Cuando orabas cum lacrymis... ego obtuli orationem tuam Domino» (Tob. XII, 12).

Tienen algún parecido con estas otras más numerosas, en que se invoca la bendición o el valimiento de los santos, cuya fiesta se celebra. Por ejemplo la epiclesis de la degollación de S. Juan: «Redempti, Christe, tui sanguinis pretio, Praecursoris tui, ut nobis parcas exoramus suffragio. *Tu per eum, et nobis, et his benedicito hostiis,* per quem te manifestatis incledulis, ut qui tue fuit previus mortis nostre sit prerogator salutis» (Col. 441). El mismo pensamiento se contiene en la epiclesis del célebre martir san Ginés, en la que se pide a Dios: «*Hujus igitur intercessionibus* exaudi nos, et adesto, Domine, benedicturus, his oblationibus nostris, ut te, quem in sanctis tuis colimus, *per sanctos tuos interpellare mereamur*» (Col. 412).

En la fiesta de las santas Justa y Rufina se pide «ut illarum interventu, que se tibi vasa mundissima exhibuerunt, hoc tibi oblatum sanctifices holocaustum, prestans supplicibus tuis, ut quarum mercimonio dudum saciasti inopiam, pauperum harum prece rata tibi efficias vota fidelium populorum». (Col. 370). Semejante petición se hace en la misa de S. Andrés: «Fac, quesumus, ipso intercedente, hoc tui corporis sanguinisque mysterium Spiritus tui rore sanctificatum, ad nostrorum remedium sumere animarum». (Col. 36). La epiclesis de S. Mateo, después de suplicar la aceptación del sacrificio, la bendición de la ofrenda, el mérito de los que han de comulgar, con otras varias gracias, termina pidiendo para los que comulguen: «Ut dum utrisque corporis tui et sanguinis inheserit medicina, et tibi contraria pietas tua correxerit universa, et hic tuta permaneat, et ad te post sine macula et ruga perveniat omnis Ecclesia tua». (Col. 435). Así mismo la de S. Bartolomé, que pide: «Ut dum sacrificium nostrum

prece Apostoli tui habueris ratum. ex illo sumentibus Paraclyti conferas domum et omnium fidelium visceribus infundas cor mundum et spiritum rectum: et qui altaris tui officiis nos indignos pro certo fatemur, meritis sancti Apostoli tui Bartholomei justificari in perpetuum mereamur». (Col. 376).

El sentido de tales oraciones es claro, a saber, que por los méritos e intercesión de los santos obtengan los frutos del sacrificio de Cristo, ya que El es la fuente de la gracia, y los santos no pueden ser otra cosa que ayudadores nuestros para que alcancemos a beberla en su único manantial. Pero los liturgistas no son escolásticos que hablan con precisión, y es necesario un criterio literario muy amplio para interpretar sus palabras en armonía con la doctrina ortodoxa.

* * *

No ocurre lo mismo con otras varias epiclesis, en que de una manera clara se afirma la presencia del cuerpo y sangre de Jesucristo en la oblación y se pide luego la gracia del sacramento para los que de él participen. Por la importancia que este punto tiene para el asunto que aquí ventilamos, nos hemos de permitir ser más largos en las citas de los textos. Y sea el primero la *Post pridie* de la misa V «de quotidiano» o cuarto domingo después de la Epifanía. El liturgista, inspirado en S. Pablo, se expresa así: «*Habemus quidem Domine, relictum a te viaticum,* sed *promissum nostri desiderii exspectamus effectum.* Et qui *corpus illud tuum accepimus ad edendum,* in quo es humiliatus in terra, *illud concupiscimus ad videndum,* in quo es exaltatus in gloriam. Nunc enim videmus in speculo et enigmate, tunc autem facie ad faciem tuam licebit gloriam contueri, ubi enim nemo cibum requiret, quia nullus esuriet; nemo peregrinum suscipiet, quia omnes in patria sua vivent; nemo visitabit egrotum, ubi eternae salutis permanebit hereditas; nemo operiet nudum, quia omnes luce perpetua vestientur; nemo mortuum sepeliet ubi omnes sine termino vivent. Sed tu, Domine, hic *ista, que a nobis sunt percipienda, sanctifica, ut hec sumentes ad premia pervenire mereamur eterna*». (Col. 523). Y en la feria tercera después de Pascua, se dice de este modo: «Paschalium gaudiorum deliciis delectati, *offerimus tibi,* Domine sancte Pater, *corpus et sanguinem Filii tui,* quod ipse placatus *benedicendum adsumens, largiaris nobis,* quesumus, cum regeneratis infantibus conscientiae puritatem ita habere dum vivimus, ut ex hoc, post vite hujus excursum, cum eisdem a te pariter coronemur, quo omnes qui nunc tue resurrectionis victorias orando excolimus, in resurrectionis ultime die hujus hostie litatione salvemur». (Col. 266). Es muy de notar el pensamiento de estas oraciones. Lo que en el altar se ofrece es el cuerpo y la sangre de Jesucristo y esa misma ofrenda se ruega al Padre que El mismo la reciba y la bendiga para que por ella todos alcancemos tal pureza de conciencia

y vivamos la vida cristiana con tal perfección, que merezcamos tener parte en la resurrección universal. No puede expresarse más claramente el doble pensamiento, de la consagración por la cual se verifica la conversión, y de la aceptación y santificación del mismo sacrificio en orden a la eficacia sobre los que de él hayan de participar.

La oración del Sábado Santo expresa con mayor claridad el mismo pensamiento. Dice, pues, así: «Habentes ante oculos, omnipotens Pater sancte, tante passionis triumphos, supplices exoramus, ut Pascha hoc, quod Dominus noster Jhesus Christus Filius tuus *hostiam vivam constituit atque complevit, fiat nobis in protectionem salutis et vite,* ut sanctificatus in solemnitatibus populus, altaribus tuis oblationis sue munera placitura consignet. *Fiatque nobis Eucharistia pura atque legitima* in nomine Unigeniti tui, *ut cum nostris fuerit recepta pectoribus,* fidem nutriat, mentem sanctificet atque confirmet», (Col. 250). En el sábado de Pascua los fieles reunidos en torno del altar con las nuevas ovejas del rebaño de Cristo, es decir, con los neófitos, piden por boca del sacerdote «ut *hujus sacri corporis alimentum cruorisque suavissimum poculum* ad premium societatis perpetuae nobis tribuas possidendum». En una misa «pro defuncto», que se halla en el Liber Ordinum, se dice a Jesucristo «quia, *et tuo vescimur corpore, et tuum corpus effici vis fideles,* fac nobis in remissionem peccatorum esse quod sumpserimus, ut caro, spiritui subdita, et in consensu pacifico subjugata, obtemperet, non repugnet». (Col. 398). Igual habla la oración que se reza en la misa de los santos Adriano y Natalia, en la cual, tomando la expresión del martirio de los dos santos cónyuges, se pide al Señor «nos quoque *de corpore et sanguine Unigeniti tui Filii libantes,* consecutos nos gaudeamus spiritus unctionem internam». (Col. 347). Con no menos clara expresión habla en el mismo sentido la oración de la Asunción, en que se pide «ex hoc libantes calice, quod tuo manavit ex latere, ut eluere mereamur ab omni peccatorum contagione». (Col. 597).

* * *

La Cuaresma y algunos otros días del año han sido siempre días de ayuno. El ayuno es un sacrificio que ofrecemos a Dios, por el cual, según se dice en el prefacio de Cuaresma, Dios, «vitia comprimit, mentem elevat, virtutem largitur et premia». Es muy natural que de él se haga mención en las oraciones de la misa, sobre todo en los días de Cuaresma, como de un sacrificio, que se junta con el principal del Señor y que nos debe ayudar para recibir mejor el fruto de éste. He aquí algunas epiclesis, en las cuales se desarrolla este pensamiento. «Pelle, Domine, a corde nostro scandalum, et *oblatum tibi hujus jejunii suscipe sacrificium,* quo, emendati delictis *horum sacramentorum perceptione,* et parsimonie apud te invenire mereamur mercedem, et virtutum spiritualium consequi dignitatem» (Col. 164). Tal es la oración de la feria VI de la primera semana

de Cuaresma. En la feria IV de la semana segunda, se lee: «Emitte, Christe Filius Dei, de sanctis celis tuis copiam tue benedictionis, quo et *jejunium nostre devotionis gratum efficiatur in oculis tuis,* et *hec libamina benedictione sanctificentur tue virtutis*» (Col. 175). En la feria VI siguiente leemos así: «Omnipotens Deus Pater, qui Filium tuum pro nobis omnibus tradidisti, non parcens illi ut per illum parceres nobis, ignosce nostris peccatis, et *jejunium, quod offerimus fiat tibi victima salutaris;* virtus quoque tua de celis descendens, quesumus, ut, et nos *ob perceptionem horum sacramentorum purificet,* et hec ipsa libamina, que tibi offerimus *sanctificationis dono perlustret*» (Col. 177). Otra oración dice: «Memor esto, Deus summe, jejunii nostri, *ut et holocaustum nostrum coram te pingue fiat,* et nos tibi ex ea sumentes vivam preparemur in hostiam» (Col. 172). La de la feria V «post Lazaro», después de pedir al Señor que bendiga «nostre abstinentie votum», termina así: «Benedic Domine, nostre abstinentie votum... *Suscipiens quoque hoc sacrificium,* dona cunctis ex eo sumentibus, et criminibus expiari, et copia benedictionis adtolli» (Col. 220). Para terminar este punto copiemos la epiclesis de la «missa de litanias ante Pentecostem pro adventu Paracliti Spiritus Sancti», que dice así: «Oblata tibi Domini holocausta *jejunantium coram te suffragiis* efficito gratiosa: *sicque his benedictionem infundas,* ut omnes pro quibus offertur sanctificandos tibi adsumas.—Quo, advenientis Spiritus Sancti presentia nichil in nobis obscurum vitiosumque remaneat quo offensus a reis procul recedat» (Col. 333).

Un número bastante crecido de epiclesis pide a Dios que se digne atender, mirar, recibir, aceptar, etc., el sacrificio que en el altar se le ofrece, para que resulte saludable a los fieles que de él hayan de participar. En forma breve, pero clara, expresa este pensamiento la oración del domingo V después de Pentecostés: «Offerentes tibi, Deus, sacrificium laudis, rogamus *ut oblata acceptes,* et *oblatores sanctifices*» (Col. 646). Con pocas más palabras declara esta misma idea la oración de una misa votiva «pro ipso celebrante», que se lee en el Liber Ordinum: «*Suscipe, Deus, gratuita hujus sacrificii tibimet oblata libamina,* quo, et qui offerimus, et pro quibus offerimus, ita vitia careamus et repleamur virtutibus, *ut, interventu hujus hostiae,* tempore judicii a dextris Filii tui cum sanctis angelis collocemur» (Col. 261). La del domingo antes de Epifanía, que era el principio del año, y por esto día de ayuno, reza así: «Vespertini hujus sacrificii litatione placare te cupientes, omnipotens Deus, quesumus, ut appositum tibi hoc holocaustum, *ita placide acceptare digneris,* quo omnes, qui a te sanctificari hujus anni inicia cupimus, in sanctis eum nos transegisse actibus gratulemur» (Col. 85). La oración del miércoles de Ceniza pide a Dios que se deje ungir o perfumar por el solemne sacrificio: «Proinde tuam pietatem poscimus et rogamus, ut, hodierne solemnitatis sacrificio delibutus, largiaris supplicantibus famulis (spiritualis) ali-

monie cibum et tue sermocinationis edulium, quo ad instar prophete Helie hujus sacrificii libatione muniti, ita a crastino laboriosa divinae institutionis salubriter expediamus jejunia, ut sermocinationis tue mereamur potiri loquela» (Col. 155). Se distingue por la corrección de la forma y la claridad del pensamiento la epiclesis de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo, en que se pide «ut *favore gemino Apostolorum tuorum,* patronorum scilicet nostrorum, *acceptum habeas et efficias ratum hujus oblatum diei sacrificium.* Quod sacratissima illa inarbitrabili gratia ita digneris inlustrare, ut omnium percipientium receptum in pectoribus, sit in peccaminum expiationem, in mentis et corporis incolumitatem, in hujus periculosissime vite custodiam et munitionem» (Col. 358).

Terminaremos este punto con la epiclesis, bien singular por cierto, de los santos mártires Julián y Basilisa. Los oferentes, predicando los prodigios de dichos santos, dicen: «Has hostias divinitati tue benedicendas offerimus, qui se tibi exhibentes in sacrificium verum, alios tibi exemplo suo in holocaustum veri sacrificii litaverunt, cum, et per Julianum multorum monachorum millium patrem, et per Basilissam sanctarum virgimum choros tuentem, copiosam utriusque sexus, monachorum scilicet ac virginum, in celesti gloria susceperis congregationem. Ex hoc igitur immensam bonitatis tue potentiam obsecramus, ut qui per utrosque electa animarum munera suscepisti *per nos humiles tuos hanc hostiam pro nostris peccatis oblatam dignanter suscipias* impendens et *benedictionem oblatis* et *expiationem sumpturis*» (Col. 95).

Todas estas oraciones tienen gran parecido con la oración secreta de la liturgia romana. Sólo una diferencia, muy importante por cierto, las separa, y es el sitio que ocupa respecto a la consagración. Pero ambas convienen en pedir la aceptación del sacrificio y que por ella sea éste saludable para cuantos de él participen. La misma súplica se halla frecuentemente en la oración mozárabe *Post sanctus.* Por ejemplo en la de S. Millán: «*Per quem te supplices exoramus,* ut hec typica sacramenta respiciendo sanctifices, et sanctificando respicias; *ut corporis ac sanguinis sui mysteria percepturis,* ipse fautor existat ad veniam, qui liberalis extitit redemptor ad vitam» (Col. 607).

Lo mismo reza la de S. Mamés: «Obsecrantes pietatem tuam, ut ejus corum hodie natalem obsequimur et gaudemus, *ipso patrocinante, nostras propitius has hostias accipias,* et offerentium munera placatus exaudias» (Col. 591).

La de los XVIII mártires de Zaragoza añade la mención del Espíritu Santo: «Unde petimus, omnipotens Pater, ut *eorum obtentu has hostias Sancti Spiritus benedictione sanctifices,* omnique populo supplicanti peccaminum vincula relaxes» (Col. 277).

La del miércoles de Pascua indica claramente la razón del misterio eucarístico y aclara lo que pudiera haber de ambiguo en el texto prece-

dente: «Quorum (sanctorum) tu, Domine, stipatus agminibus, et tibi tantum noti splendoribus candoris perfusus, sacrificia per te instituta sanctifica, non invocantis merito, sed instituentis magisterio vel exemplo, ut, cunctis rite perfunctis, Salvatore nostro ab inferis jam regresso, et mors se lugeat victa, et vita tripudiet restituta» (Col. 270 s.)

Concuerda con ésta la oración de la misa «in III dominico quotidiano», que dice: «Adsit huic sanctificationi *illa benedictio, quam Christus Filius instituit ac benedixit*» (Col. 548).

FR. A. COLUNGA.

(Concluirá).

El maestro Domingo Báñez

II

Profesorado de Báñez dentro de la Orden.

Terminados sus estudios, comenzó nuestro teólogo a ejercer la enseñanza en San Esteban por septiembre de 1552. El nombramiento de profesor partió del maestro Domingo de Soto, precisamente unos días antes de aceptar él la cátedra de prima en la Universidad. Había ésta quedado vacante a fines de agosto de aquel año por renuncia del maestro Cano, y ante la petición unánime de los estudiantes y los ruegos insistentes del claustro, *communi voce scholae, et claustri Salmanticensis decreto invitatus atque efflagitatus,* se resignó Soto a volver a las antiguas tareas académicas, *antiquo passus est se includere ludo,* como escribe el mismo Báñez, y se comprueba por los registros universitarios.

Báñez explicó primero artes durante tres cursos, y luego en 1555 fué nombrado maestro de estudiantes, oficio que desempeñó hasta 1561, enseñando al propio tiempo teología en casa, y supliendo muchas veces a los profesores de la Universidad en enfermedades y ausencias (1).

---

(1) «Mitto nunc celeberrimi magistri fratris Dominici de Soto mentionem facere; quoniam etsi convictu et conversatione quotidiana publicisque disputationibus doctrinam ejus exceperim, tamen, cum ille primariae cathedrae praefectus est, jam ego philosophiae praeceptor eram. Peracto itaque hujus divinae sapientiae cursu, in eodem conventu, anno Domini 1552, artium praeceptor, fratre Dominico de Soto magistro praeclarissimo jubente, institutus sum, et cursu finito, magister studii ejusdem conventus sum creatus, theologiamque legere coepi in scholis publicis pro absentibus aut infirmis magistris saepenumero substitutus; domi vero fratribus meis annos plusquam quinque sancti Thomae Theologicam summam quotidiana lectione scholasticis commentariis interpretabar. Quo factum fuit, ut praesentaturae laurea, de Patrum mei ordinis consilio, inter condiscipulos primus fuerim honoratus». Báñez, *In primam Partem*. Prologus.

El curso de artes de que hace aquí mención, se ha de entender en el mismo sentido

En el proceso de la cátedra de vísperas vacante por ascenso del padre Pedro de Sotomayor a la de prima a fines de 1560 (1), sale a escena Báñez, consignándose acerca de él informes curiosos que conviene recordar aquí. Estaban entonces pendientes de confirmación los nuevos Estatutos, algunas de cuyas disposiciones se habían implantado ya por vía de ensayo. Una de las cosas más minuciosamente reglamentadas en ellos eran las condiciones que debían reunir los que votaban en las oposiciones, capítulo complicado que había dado siempre y continuaría dando quehacer al tribunal de provisiones de cátedras. Añadíase ahora para todos los teólogos la circunstancia de exigírseles un curso de biblia, conforme a lo recientemente dispuesto por el concilio de Trento. A los aspirantes a grados ya de antiguo se les exigía dos.

Teniendo en cuenta todos estos requisitos, el padre Antonio de Sosa, procurador del padre Juan de Guevara, agustino, que se presentaba contra el dominico Juan de la Peña, alegó diversos reparos contra los votos de San Esteban, comprendiendo entre ellos al padre Báñez. «A fray Domingo Ibañes—se lee en el proceso—le puso por excepción que ha muchos años que dejó de oir, e que no tiene voto porque ha sido mandado para Valladolid o a otro convento [des]de esta casa; e que puesto que tenga voto, no tiene curso de biblia, porque la oyó en su casa, si la oyó, y en refitorio, y esto que no lo ha oído en cátedra de propiedad ni con licencia del rector desta Universidad».

Toda la fuerza del argumento del agustino estribaba en un estatuto nuevo que acababa de llegar a Salamanca, y figura entre los que aprobó definitivamente el Consejo en 1561. El procurador de San Esteban había reclamado contra la aplicación que se intentaba hacer de semejante estatuto a la presente votación, haciendo hincapié en otro que figura lo mismo en los antiguos que en los nuevos, el cual dispone que durante la vacatura de las cátedras o estando próximas a vacar no se introduzca ninguna innovación acerca del modo de proveerlas, y de intentarlo, sea todo nulo.

---

que el de teología de que habla antes. El primero duraba tres años, según hemos dicho, y el segundo cuatro.

En otros lugares parece variar algún tanto Báñez esta cronología. En el mismo prólogo, inmediatamente después de las palabras citadas, dice que había enseñado teología no menos de 28 años, lo que nos llevaría a señalar el comienzo en 1556. En cambio en la dedicatoria de este tomo al cardenal Bonelli fechada en Salamanca a primero de marzo de 1584, dice que la había enseñado durante más de treinta años, o sea que debería haber comenzado antes de 1554. A pesar de todo, creemos que las fechas consignadas en el texto son las más fundadas porque se adaptan mejor al conjunto de los hechos. En los demás testimonios pudo tal vez contar años o cursos incompletos o prescindir de ellos.

(1) Salamanca. Archivo Universitario, sign. 3-23.

Pero aun sin eso carecían de fundamento los cargos del padre Sosa, pues ni Báñez ni ninguno de cuantos dominicos se presentaron a votar habían sido traídos de otros conventos para ese efecto, como se comprobó por las declaraciones juradas del prior padre Alonso de Hontiveros, del padre Pedro de Sotomayor, del padre Juan Gutiérrez, predicador de la casa y de otros.

En Báñez concurrían además circunstancias especiales por las que debía ser considerado como voto legítimo, puesto que no sólo llenaba las condiciones del estatuto, sino que reunía además la ventaja de haber explicado sagrada escritura públicamente en su convento durante el curso anterior, mereciendo tener de oyentes a fray Luis de León y al doctor Telmo Ruíz, el que poco después alcanzaba una cátedra de teología en la Universidad de Santiago. Esto hizo impresión en los jueces, pues de ser así, los estudiantes de San Esteban habrían cursado aquella misma asignatura en forma suficiente. En consecuencia, el mismo día en que Sosa había pedido la exclusión de Báñez (23 de enero de 1561), fué éste llamado a declarar, cuya testificación es del tenor siguiente:

Este dicho día, mes e año susodichos los dichos señores rector e consiliarios recibieron juramento del padre fray Domingo Báñes, maestro de estudiantes en el dicho monasterio de Santisteban, e so cargo del dicho juramento fué preguntado diga y declare, si ha sido letor de biblia en el convento de su casa, e a qué hora e por cúyo mandado ha leído. E dijo que él ha leído en el dicho convento desde el día de san Nicolás [6 de diciembre] del año de mil e quinientos e cincuenta e nueve años hasta el día de la Madalena [22 de Julio] del año próximo pasado de mil e quinientos e sesenta años; e que ha leído la dicha letura de diez a once en invierno e de nueve a diez en verano públicamente en su general, y en la cátreda de su casa, e a puertas abiertas; e le ha oído el padre maestro fray Luis de León y el doctor Telmo Ruiz e otros muchos, e que la ha leído por mandado e asignación del muy reverendo padre fray Pedro de Soto, vicario general de la dicha orden. E lo firmó de su nombre.—Fr. Dominicus Bañes.

El rector y consiliarios, vista la testificación del dominico, «declararon el dicho fray Domingo Báñez *ser voto legítimo*». Aún más; «declararon que los religiosos del dicho monasterio de señor Santisteban de Salamanca que han oído el dicho curso de biblia que ha leído el dicho padre fray Domingo Vañes, e los que más hobieren leído en la misma forma que él, ganaron curso de biblia, e lo pueden echar conforme a los estatutos e constituciones desta universidad».

Báñez como todos sus colegas de San Esteban procedían, pues, dentro de la legalidad. Medio año antes, y sin que nadie le pusiera reparo, votaba con cinco cursos y la calidad de *presbítero,* en compañía del padre Domingo de Guzmán, que era más antiguo que él en la Orden, y había estudiado en San Gregorio, para la provisión de la substitución de biblia, a que estaba opuesto fray Luis de León. Ambos, con ser profesores en San

Esteban, figuraban matriculados y acudían a los actos escolásticos de la Universidad a una con religiosos veteranos de San Agustín. La calidad de *estudiante* se perdía por ausencia prolongada de la Universidad o de la población, no por haber transcurrido muchos años desde que se había terminado la carrera.

La legislación se modificó precisamente en los estatutos que entonces se trataba de implantar (1).

* * *

El curso de 1560-61 era el sexto de teología y noveno de profesorado que nuestro religioso regentaba en su convento. Tenía por tanto méritos sobrados para que se le confiriese la *presentatura* o licenciamiento de la Orden. Era éste un título que se otorgaba a quienes en el ministerio de la enseñanza daban muestras de extraordinaria capacidad, siempre que su vida religiosa se conformase con la más estricta observancia. El objeto de la Constitución era y es rodear del competente prestigio a las personas que por razón del cargo que desempeñan en las casas de estudio, o en atención a los méritos contraídos después de muchos años de enseñanza fructífera, les corresponde alguna nota de distinción que sirva para ellos de premio, y para los demás de estímulo en el ejercicio de letras. La misma ley se adelanta a atajar toda pretensión ambiciosa que en esto, por lo que tiene de honorífico, pudiera darse. En los Capítulos celebrados en tiempo de Báñez se tomaron diversas medidas en ese sentido, retardando la concesión a quienes la merecían, a fin de que nadie se adelantase a solicitarla, «cum, secundum Apostoli verba – dice el Capítulo celebrado en Benavente en 1545 –, nemo sibi debeat assumere honorem, nisi qui vocatur a Deo tamquam Aaron». La *presentatura,* como el *magisterio* a que aquélla se ordena, no es sólo un honor; es un ministerio, especie de consagración en materia de doctrina, expresada en las facultades que con el título se confieren. Pretenderla por ambición, por espíritu mundano, es pervertir su naturaleza, rebajándola al nivel de las grandezas humanas, que por ser humanas, suelen andar envueltas en vanidad.

Báñez fué *presentado,* o sea admitido a ese título en el Capítulo provincial celebrado en Piedrahita en abril de 1561. Al mismo tiempo que él fueron presentados los padres Hernando del Castillo, Jerónimo de Almona-

---

(1) Por este tiempo, entre 1560 y 1561, sitúa el padre Francisco Blanco en su obra póstuma *Fray Luis de León.—Estudio biográfico del insigne poeta agustino* (Madrid, 1904, p. 63) una oposición que dice fray Luis en su proceso haber hecho con el padre Báñez a la sustitución de la cátedra de vísperas de Salamanca. Pero está demostrado que esa oposición es del todo imaginaria y uno de tantos despropósitos como el ilustre vate, alterado por la amargura de la prisión, pronunció en aquel proceso. Cfr. P. Getino: *Vida y procesos del maestro fray Luis de León.* Salamanca, 1907, pp. 384-86.

cir, Pablo Marín y Pedro Fernández, todos ellos personas honorables y de relevantes méritos (1). El Capítulo general celebrado al mes siguiente en Aviñón confirmó esas presentaciones, exceptuando la de Almonacir (2). El magisterio no se concedió a nuestro religioso hasta el Capítulo provincial celebrado en Santa María de Nieva en febrero de 1571 y fué confirmado por el general que se celebró en Roma por junio del mismo año.

De Salamanca pasó el padre Báñez a continuar su profesorado en la Universidad de Avila, establecida en el convento de Santo Tomás. Databa esta Universidad como estudio de la Orden de principios de aquel siglo. En la carta de erección, fechada en Avila a 27 de mayo de 1504, pondera el general de la Orden, padre Vicente Bandello, las ventajas de este convento para establecer en él estudio. «Est enim—dice—pulcherrimus, amplissimus, summe amenus ac salubris caeli, copiosa bibliotheca et aliis officinis commode institutus; quietissimus a saecularibus ac mundi curis, honeste et sufficienter de necessariis ad vitam bene provisus. Sed, quod praecipuum est, accedit dignitas ipsius conventus ex monumento illustrissimi Hispaniarum Principis, ac devotione Regum ad praedictum locum, praecipue serenissimae et religiosissimae Reginae, quae, etsi totum ordinem ut sancta nostra parens caritatis sinu amplectetur et foveat, illi tamen loco summe afficitur, corde inhaeret, largissimis prosequitur donis, et super omnes exoptat ejus exaltationem et gloriam, votisque omnibus expostulat ut, sicut religiosa conversatio, ita et in eo doctrinae splendor effulgeat. Itaque, tenore praesentium in hoc conventu instituo perpetuum studium in theologia, philosophia et logica, ordinans ut semper tres istae

---

(1) El padre Pedro Fernández profesó en San Esteban al mes siguiente que Báñez, y juntos cursaron el año de artes y los cuatro de teología. El hecho de haber sido Báñez el primero entre sus condiscípulos a quien se confirió la presentatura, según asegura él en el prólogo tantas veces aludido, debe referirse a la promoción o diligencias previas al capítulo en que también fué promovido su amigo—así lo llama Santa Teresa—el padre Fernández.

El segundo apellido de éste es *Recalde*. Y conviene consignarlo para distinguirlo de otro Pedro Fernández que hubo poco después en la provincia y fué catedrático de San Pablo de Valladolid en 1575, prior de Burgos y definidor del Capítulo provincial que allí se celebró en 1591, catedrático de San Gregorio por los años de 1594, confesor del príncipe don Felipe, y cuyo óbitus, ocurrido siendo ya maestro, se consigna en las actas del capítulo de 1599.

El P. Pedro Fernandez y Recalde, connovicio y condiscípulo de Báñez, fué enviado por Felipe II junto con el padre Gallo al Concilio de Trento en 1561, salió elegido provincial en 1573 y murió siendo también maestro en 1580. Por comisión pontificia visitó los conventos de la reforma carmelitana. De él hacía grande aprecio Santa Teresa, y en nuestras crónicas es designado con el calificativo de *el Provincial Santo*.

(2) En las actas de este capítulo general publicadas por el padre Reichert (vol. V, Roma, 1901, p. 38) se le llama a Báñez «Dominicus *Vanens*».

lectiones legantur in ipso conventu per lectores eruditos et idoneos. Et ut ipsum studium perseveret et amplius crescat, convenientibus statutis ac privilegiis muniendum est». Y en efecto, formula a continuación los estatutos que habían de regir en aquella Escuela.

Dicho Colegio fué elevado a la categoría de estudio general por el capítulo de Nápoles de 1515, mediando tal vez en ello don Fernando el Católico. Después el cardenal Juan Poggio, durante su estancia como nuncio en España (1535-1553), le autorizó para conferir grados a religiosos y seglares, al igual que los Colegios de San Antonio de Sigüenza y de Santa Catalina de Toledo. De nuevo ratificó dicha autorización en 1553 el nuncio Leonardo Marini.

Conforme a ello se había implantado allí el régimen universitario, según podemos comprobarlo por una información hecha en Salamanca en agosto de 1576, y que figura en el proceso de la cátedra de Durando—de donde tomamos estos datos—a que se había opuesto el padre Juan de Orellana. Por declaración de varios testigos se hace allí constar, como expresa la pregunta del interrogatorio, «que en el dicho Colegio de Santo Tomás de Avila se han leído y leen artes y teología ordinariamente, y oyen las dichas artes y teología los frailes colegiales del dicho colegio y los clérigos y estudiantes de la dicha ciudad de Avila y otras partes; lo que ha hecho y hace ordinaria y contínuamente de uno, cinco, diez, veinte, treinta y cuarenta y cincuenta e de más años».

Todavía, para atajar nuevas dudas acerca de la validez de sus grados, confirmó Gregorio XIII por breve de 17 de abril de 1576 todos esos privilegios, equiparando esta Academia a las demás establecidas en España.

Por parte de la Orden debían existir también algunas diferencias, sea acerca de la categoría de aquel estudio con relación a otros, o en cuanto al valor de sus cursos para que los catedráticos pudieran ser promovidos a grados. Por lo que el General de la Orden expidió nuevas letras, que fueron aceptadas por el Capítulo provincial celebrado en Piedrahita en 1561 con estas palabras: «Acceptemus litteras Rmi. P. M. Generalis quibus conventum Sancti Thomae Abulensis instituit et creat in universitatem, ad modum ceterorum conventuum nostrae provinciae in universitates institutorum».

El capítulo se abstiene de nombrar para dicha Universidad ninguno de sus profesores, que por entonces eran cinco, tres de artes y dos de teología, dejando todo ello al arbitrio del nuevo provincial. Habían ocurrido en los estudios de la provincia y en el personal universitario desde hacía un año sensibles bajas por muerte de varios catedráticos, y la próxima reanudación del Concilio de Trento traería consigo otras ausencias que era preciso suplir (1). No pareció pues conveniente condicionar la libertad

(1) Cfr. *La Facultad de teología en la Universidad de Santiago* en La Ciencia Tomista, t. 39 (1929), p. 161.

del nuevo superior, obligándole a movilizar el personal en forma concreta, cuando todavía no estaba clara la situación.

A Báñez le correspondió ir a inaugurar en calidad de profesor el próximo curso de la nueva Universidad de Avila. Ningún documento consigna el caso, pero es una deducción lógica de los hechos posteriores. En efecto; por agosto de 1562 le encontramos en esa población asistiendo a la junta de personalidades convocada para tratar de la fundación del convento de San José que realizaba Santa Teresa, lo que supone que llevaba algún tiempo de residencia en Santo Tomás. A un recién llegado no parece natural que se le encomendara la representación del Colegio dominicano en negocio tan delicado y donde se temía que prevaleciese una tendencia contraria a la patrocinada por los dominicos. Báñez, en el discurso que pronunció en aquella junta defendiendo la nueva fundación, manifiesta que conoce bien el asunto y términos de la discusión. Y si dice no conocer a la Santa Reformadora, ello nada tiene de extraño, pues ésta, para evitar dificultades, llevaba con la mayor reserva los preparativos del nuevo monasterio, y además estuvo ausente de Avila durante la primera mitad de ese año de 1562, como lo dice ella en su *Vida,* cap. 35. En virtud de estas consideraciones, tenemos por muy fundado que la ida de nuestro religioso a Avila para ponerse al frente de una cátedra de teología coincidió con el principio del curso de 1561-62, precisamente al inaugurarse en aquel convento la nueva Universidad dominicana.

Dejando a un lado lo mucho que durante su estancia en Avila trabajó para ayudar y dirigir a Santa Teresa, y otros recuerdos que se conservan dispersos en los libros de aquella Universidad, como el haber contado en alguna ocasión entre sus oyentes a don Julián de Avila, y a don Francisco de Salcedo, «el caballero santo», como le llama la Reformadora del Carmen, anotemos aquí el viaje de nuestro profesor a Sigüenza, que tuvo lugar en enero de 1565, para graduarse de bachiller, licenciado y doctor en teología, con idea de oponerse a la cátedra de prima que el padre Mancio de Corpus Christi dejaba en Alcalá al llevar la de Salamanca (1). Báñez contendió en esta ocasión con el doctor Pedro Balbás, que llevaba varios años de enseñanza en aquella Universidad. Al gremio escolar no pareció equitativo dar la cátedra a un advenedizo, postergando a quien durante muchos años había servido a la Universidad, según más detalladamente lo hemos expuesto en otra ocasión (2).

La estancia de Báñez en Avila se prolongó hasta terminar el curso de 1566-67 (3). Durante las vacaciones de este último año se ausentó de aque-

(1) El padre Béñez se doctoró en Sigüenza el 12 de enero de dicho año de 1565, según consta por el libro de grados de aquella Universidad que arriba queda expresado.

(2) Cfr. La Ciencia Tomista, t. XIII (1916), p. 260.

(3) Consta la permanencia de Báñez en Avila en marzo de 1567, por haber actuado de subdiácono en la fiesta de Santo Tomás, asistiendo al reverendísimo padre maestro

lla población. Por agosto, cuando Santa Teresa iba a la fundación de Medina, le encontró en Arévalo, aprovechando ella aquel encuentro para consultarle sobre ciertas dificultades que de improviso habían surgido acerca de la casa que esperaba ocupar en Medina (1). La fundación tuvo lugar a 15 de aquel mismo mes, y en ella se halló nuestro teólogo, según él mismo lo dice en la declaración prestada en 1591 para la beatificación de la Santa (2). Poco después pasó Báñez a Alcalá y allí se entrevistó con él de nuevo la monja reformadora en noviembre del mismo año yendo de Madrid a Malagón (3).

Las noticias que poseemos acerca de su estancia en Alcalá son muy incompletas. El padre Juan López, a base de documentos por él consultados, afirma que fué enviado a Alcalá para trabajar juntamente con el padre Juan de Montalbán en la fundación del convento de la Madre de Dios. Por otra parte Báñez mismo dice que estuvo ocupado en la enseñanza universitaria. En nuestros trabajos de investigación realizados en el archivo de la Universidad complutense no hemos encontrado vestigio alguno de esa enseñanza, aunque ello nada tiene de extraño, pues de ordinario sólo se registra el paso de los catedráticos ordinarios. De todos modos cabe dar a sus palabras una interpretación que las armonicen con el silencio de los libros universitarios. No estando todavía fundado el convento de la Madre de Dios cuando él llegó a Alcalá, pues sólo hacía un año que la Orden entendía en ello, y tardó seis más en declararlo convento, parece natural que fuese a residir al colegio de Santo Tomás, centro floreciente de estudios dominicanos en aquella villa. Él, que desde hacía quince años estaba dedicado a la enseñanza, no iba a torcer su rumbo abandonándola, como ciertamente no la abandonó ahora. Por lo cual tenemos por muy probable que su residencia provisional y tal vez definitiva fué el mencionado Colegio. Allí moraba por entonces el padre Pedro Portocarrero, catedrático de Santo Tomás en la Universidad, a quien supliría Báñez en enfermedades y ausencias, como lo hizo en Salamanca con los profesores de la Universidad en el decennio anterior (4). Además,

---

Vicente Justiniani, que se hallaba allí de visita. *Libro de visitas de los maestros generales,* que perteneció al convento y hoy pára en poder del marqués de San Juan de Peñas Albas.

(1) Santa Teresa: *Fundaciones,* cap. III. Edición de *Obras de Santa Teresa de Jesús* hecha por el padre Silverio, t. V, Burgos, 1918, pp. 22-23.

(2) «Este testigo [Báñez]... se halló en la fundación de la villa de Alba y en la de *Medina del Campo,* y en la de Valladolid, y en la de Toledo y en la desta ciudad de Salamanca». Cfr. P. Felipe Martín, O. P. *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores,* Avila, 1909, p. 630.

(3) *Fundaciones,* cap. IX, edic. y tomo citados, pp. 72-73.

(4) Acerca de la carrera de profesorado del padre Pedro Portocarrero véase La Ciencia Tomista, t. XIII (1916), p. 265 y t. XXXIX (1929), pp. 165-66.

residiendo en el Colegio, era natural que tuviera a su cargo alguna de las cátedras de teología que allí se daban; y como el Colegio estaba agregado a la Universidad y a sus aulas concurrían también estudiantes seculares, los que en él enseñaban podían llamarse de algún modo catedráticos universitarios.

No es Báñez el único que se ha llamado profesor de la Universidad en ese sentido. En algunas portadas de las obras de Francisco Suárez se lee a continuación de su nombre: «*in Academia Complutensi sacrae theologiae professor*»... siendo así que Suárez nunca fué catedrático de número en esta Universidad (1).

La permanencia de Báñez en Alcalá se prolongó desde luego por todo el curso de 1567-68. En el verano de 1568 se le esperaba en Avila (2), por donde debió pasar cuando se dirigía a Valladolid, en cuya población asistía el 15 de agosto a la nueva fundación de la reforma carmelitana. El padre Barrio cree que la presencia de Báñez en Valladolid obedecía a estar ya encargado de la regencia de San Gregorio (3). Se funda sin duda, además de lo que a primera vista parecen indicar las palabras de Báñez en su prólogo a los Comentarios de la primera parte, en la mención que hace de él la Santa reformadora en el capítulo XI de sus *Fundaciones,* sin reparar que allí se trata de un hecho ocurrido en otoño de 1573, fecha en que efectivamente estaba en Valladolid nuestro religioso.

También el padre Ehrle, tomando demasiado a la letra las palabras de Báñez en el citado prólogo, hace comenzar su regencia de San Gregorio en 1567, o a más tardar en 1568 (4).

Pudiéramos prescindir del parecer de estos dos escritores, ya que las

---

(1) A veces la frase se corrige en esta forma, que cuadra mejor con la interpretación propuesta: «In Collegio Societatis Jesu Academiae Complutensis professor». Cfr. portada del tomo segundo de comentarios a la Tercera parte publicado en Alcalá en 1592. El tomo tercero, publicado tres años después en Salamanca residiendo su autor aquí de catedrático en el Colegio de la Compañía, emplea una expresión similar: «auctore patre Francisco Suarez, e Societate Jesu, in Collegio ejusdem Societatis Academiae Salmanticensis sacrae Theologiae professore».

(2) Carta de Santa Teresa a doña Luisa de la Cerda, de Avila a 23 de junio de 1568. Edic. cit., t. VII, Burgos, 1922, p. 26.

(3) *Historiadores...*, t. II, p. 679. En la página 685 insiste el padre Barrio en la misma idea y otra vez más en la 694, esta última para solucionar una dificultad que *su cronología* de las regencias de Báñez suscita. Todo ello va fuera de camino, como se verá por nuestra cronología.

(4) F. Ehrle, S. J.: *Die vaticanischen Handscriften der Salmanticenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts,* en *Der Katholik,* 1885, p. 418. En la versión española de este trabajo del eminentísimo cardenal, publicada en 1930 por el P. March, no se ha rectificado esa cronología, apesar de mencionarse nuestros escritos sobre Báñez, en que este punto quedó perfectamente deslindado.

pruebas que alegan se fundan en una mala inteligencia de los textos aludidos; pero con todo hemos querido depurar más los hechos para trazar con la mayor precisión posible el cuadro cronológico de la vida de nuestro teólogo. La cuestión en sí no parece tener importancia; pero si no se deslindan bien estos puntos, todos los hechos sucesivos quedan fuera de marco y hasta resultan contradictorios.

La suposición de que Báñez estuviese en Valladolid durante el curso de 1568-69, no sólo carece de fundamento, sino que es del todo inverosímil. Ni Barrio ni Ehrle aducen razones legítimas en favor de su tesis. En cambio las hay en favor de la nuestra. Primeramente es de notar que en ninguna de las cinco cartas que conocemos de Santa Teresa escritas desde Valladolid entre septiembre de 1568 y marzo de 1569, donde habla de los trabajos de la fundación y de la vida regular establecida en aquel monasterio, se menciona a Báñez. De encontrarse éste en Valladolid durante aquellos meses, difícilmente hubiera prescindido de su persona y servicios, ni tampoco dejaría de consignarlo en sus cartas. Pero hay más todavía. Al llegar la fundadora a Toledo por marzo de 1569, escribió a su amiga doña María de Mendoza, condesa de Rivadavia, que se hallaba en Valladolid, dándole cuenta de su viaje y de cómo andaban las cosas para la fundación que proyectaba en la ciudad imperial. Al fin de la carta le envía encomiendas para el prior de San Pablo (dominicos) y para el prepósito de la Compañía. ¿Es creíble que estando Báñez en San Gregorio no le dedicase la Santa un recuerdo?

Aparte de esto, Báñez asistió a la fundación de Toledo, que tuvo lugar a 14 de mayo de 1569. Un viaje desde Alcalá en pleno curso académico, teniendo a Madrid en medio, para donde los complutenses solían hacer frecuentes excursiones, era doblemente más fácil que desde Valladolid.

De todo lo cual inferimos que, pues durante el curso de 1568-69 no estuvo en Valladolid, como quieren Barrio y Ehrle, ni hay vestigio de su regreso a Salamanca, ni tampoco se sabe que anduviera por Avila, ¡para donde fué destinado poco después: luego debió continuar en Alcalá. Y así, con una estancia de dos años en aquella villa queda más justificado que él lo haya tenido en cuenta para hacer de ello especial mención al enumerar sus años de profesorado.

Continuemos investigando su paradero en los años siguientes.

En el Capítulo provincial celebrado en Valladolid en mayo de 1569 se le instituye regente de Santo Tomás de Avila (1). Su presencia en aquel Estudio a poco de comenzar el curso se comprueba por esta nota de un libro de cuentas conservado en el mismo convento: «Año de 1569—A pri-

(1) «Instituimus in regentem sancti Thomae Abulensis fratrem Dominicum Bañez, praesentatum».

mero de octubre recibimos treinta reales que dió el presentado fray Domingo Vañes de limosna».

Estuvo en Avila sólo durante ese curso. Para el siguiente fué destinado a Salamanca, donde consta que residía en octubre y noviembre cuando Santa Teresa hizo su fundación de Alba, por enero de 1571 cuando la hizo en la misma Salamanca y por marzo cuando le visitaba el maestro Grajal para sondear su actitud acerca de los afectos a las doctrinas rabínicas (1).

Por estos años, probablemente en otoño de 1571, fué elegido prior de Trujillo, pero a petición de los padres de Salamanca, que deseaban tenerlo a su lado, el provincial no debió confirmar la elección (2).

Continuó todavía en la misma población durante los dos cursos de 1571-73, como se comprueba entre otros testimonios por el proceso de Grajal, y por su nombramiento de Vicerrector de la Universidad en diciembre de 1572. De esos dos cursos procede probablemente la lectura sobre la tercera parte de la Suma contenida en el códice ottob. 1054 de la Biblioteca Vaticana, «in conventu Sancti Stephani Salmanticensis diligentissime adnotata anno 1571».

Dada esta cronología, que es firme, sólo quedan para sus regencias de San Gregorio los cursos de 1573-77. Ahora bien en el prólogo de sus Comentarios a la primera parte, fechado a primero de marzo de 1584, hay un texto en que Báñez parece dar a entender que la regencia de Valladolid fué anterior a 1572. He aquí sus palabras:

«Theologiae per annos non minus quam octo supra viginti praeceptor exstiti. Primum quidem Salmanticae; deinde, in Collegio insigni sancti Thomae Abulensis; tertio, in clarissima Complutensium Academia; quarto, in praeclarissimo Collegio sancti Gregorii Vallisoletani, ubi per annos quatuor et legentis et regentis officio fungens, plurimos ingeniosissimos eruditissimosque discipulos habui. Sed tandem, *jam ante annos duodecim Salmanticam reversus*, communi scholae suffragio, Durandi cathedram ac postea primariam sacrae theologiae adeptus sum».

En los comentarios a la Secunda secundae, q. 1, a. 7 indica este mismo orden de sus regencias.

---

(1) Cfr. Santa Teresa, *Fundaciones*, cap. XX. El padre Paulino Alvarez publica en su libro *Santa Teresa y el padre Báñez*, Madrid, 1882, p. 186 dos dictámenes de nuestro teólogo firmados en Salamanca a 20 de noviembre de 1570.

(2) Debemos esta noticia a una carta de Santa Teresa dirigida a doña María de Mendoza en que le dice: «Ya sabrá vuestra señoría cómo llevan a fray Domingo por prior a Trujillo, que le eligieron; y los de Salamanca han enviado a pedir al provincial que se lo deje. No saben lo que hará». *Obras de Santa Teresa de Jesús*, ed. citada, tomo VII, p. 78. La carta no tiene fecha. El padre Silverio supone con razón que es de octubre de 1571.

En esas palabras se han fundado algunos, entre ellos el padre Ehrle, para adelantar hasta 1563 la estancia de Báñez en San Gregorio. En cuanto al curso de 1568-69, no habiendo testimonio explícito de que residiera en Alcalá, como antes hemos supuesto, pudiera concederse, apesar de las razones alegadas en contra, que estuviese en Valladolid. Pero no así los cuatro siguientes, pues queda probado que de ellos el primero permaneció en Avila y los otros tres en Salamanca.

La afirmación de Báñez entendida *ut sonat* es incompatible con hechos comprobados, por lo cual hay necesidad de darla otra interpretación. El «jam ante annos duodecim Salmanticam reversus» está conforme con la realidad, pues como hemos visto volvió a Salamanca en 1570, o sea catorce años antes de 1584 en que escribía esas palabras. Pero entre este hecho y el que enuncian las inmediatas: «communi scholae suffragio, Durandi cathedram... adeptus sum», aunque parecen sucederse sin interrupción, o por lo menos sin que mediase ninguna ausencia de Salamanca por razón de enseñanza, hubo con todo una ausencia que duró varios años, como veremos en seguida. Es inadmisible que Báñez intentase afirmar la sucesión inmediata ni una permanencia contínua en Salamanca, aunque la lectura del texto lo sugiere, porque la verdad histórica, que él ningún interés podía tener en falsear, era otra.

Analizando el texto se ve que en él procede conforme a cierto orden un poco artificial al decir *primum quidem...; deinde...; tertio...; quarto...; sed tandem...;* queriendo solamente indicar en serie los lugares en que ejerció la enseñanza, sin detenerse a especificar las veces que estuvo en cada uno de ellos. En Avila estuvo dos, y sin embargo aquí hace sólo referencia a la primera. En Salamanca estuvo tres y sólo menciona dos. Luego hemos de concluir que su intención fué agrupar las regencias por orden cronológico y geográfico simultáneamente, sin reparar en detalles ni en la repetición de estancias, y por eso antepuso la de Valladolid a la segunda de Salamanca o prescindió de ésta, que por ser breve, significaba poco en comparación de la primera y la última. Entendido así el texto, sin necesidad de violentar su significado, se conforma perfectamente con los hechos, y la dificultad se limita a la yuxtaposición poco detallada, pero requerida por la rapidez de la enumeración, de los tres enunciados: *jam ante annos duodecim—Salmanticam reversus—cathedram Durandi... adeptus sum.*

En conformidad con todo lo dicho y como hecho indiscutible encuadramos los cuatro cursos que él afirma haber estado en San Gregorio, entre 1573 y 1577, puesto que por diversas cartas de Santa Teresa y por su actuación como calificador del Santo Oficio se comprueba haber residido esos cuatro cursos o su mayor parte en Valladolid.

Su asignación a aquel Colegio fué sin duda en calidad de Regente o lector principal. Después de haberlo sido en Avila durante el curso de

1569-70, y dada la nueva categoría de maestro que ahora tenía, partiendo además el nombramiento del padre Pedro Fernández, su connovicio y amigo entrañable, que acababa de ser elegido provincial, no se concibe que le enviase de simple lector o profesor. Así lo dan a entender también con bastante claridad aquellas palabras suyas que hemos transcrito del prólogo de Comentarios a la primera parte: «ubi per annos quatuor et *legentis* et *regentis* officio fungens», las cuales deben entenderse en sentido copulativo, no disyuntivo (1).

Al frente del Colegio estaba el Rector, nombrado por elección de los mismos colegiales en forma parecida a la elección de los priores conventuales, y con iguales o similares atribuciones. Este cargo duraba dos años. No hemos podido averiguar quién lo desempeñaba cuando entró en él nuestro maestro; pero importa poco, ya que debía estar para cumplirse el tiempo reglamentario de su cargo. Tal vez por eso, o en todo caso por ausencia del Rector, hacía sus veces el mismo Báñez por enero de 1574. A ello alude Santa Teresa, con la gracia que le caracteriza, en su carta de ese fecha cuando le escribe desde Salamanca: «Ahora, *como es prelado* [vicerrector] de esa casa, dame gran gana de estar en ella. Mas ¿cuándo lo dejó de ser mío?» (2). En marzo de 1576 figura al frente del Colegio el padre Francisco de Trianos, que debió ser quien entró en el cargo después de esa suplencia de Báñez.

A poco de residir éste en Valladolid comenzó a tramitarse su nombramiento de calificador y consultor del Santo Oficio; y sospechamos que, entre otros motivos, por asuntos relacionados con este tribunal, hizo un viaje a Madrid en septiembre de 1574 (3). A fines del mismo año fué elegi-

---

(1) El cargo de regente correspondía al profesor más antiguo en la Orden, según acababa de declarar el Capítulo provincial celebrado en Toledo en 1573 por estas palabras: «Instituimus in regentes et lectores studiorum nostrae provinciae eos patres qui nunc a patre nostro provinciali praecedente assignati reperiuntur, declarantes antiquiorem in ordine titulo et officio regentis uti debere, nisi alius gradu magisterii vel presentaturae praecedat».

(2) *Obras,* ed. cit., t. VII, p. 160.

(3) Fundamos esta suposición, primeramente en la pregunta que hacía Santa Teresa a la Madre María Bautista, priora de Valladolid, en carta escrita desde Segovia, a 16 de julio de 1574. «Dígame cuál es su tierra—escribe la Santa refiriéndose a Báñez—porque si es Medina, harto mal lo hará en no se venir por aquí». *Obras,* t. VII, p. 142. Al parecer habían escrito a la Santa que Báñez pasaría las vacaciones en *su tierra* y que al fin de ellas iría a Madrid. Consta por otra parte que Báñez hizo por entonces un viaje a Madrid, según lo que dice él en la testificación para la canonización de Teresa refiriéndose al libro de su *Vida:* «El cual libro este dicho testigo leyó y entregó al Santo Oficio de la Inquisición en *Madrid,* y después le fué tornado por el inquisidor don Francisco de Soto y Salazar para que le tornase a ver y dijese su parecer». Entre la entrega del libro por Báñez y su devolución de parte del inquisidor para que él lo exa-

do prior de Toro; pero o el provincial no le confirmó, o confirmado renunció él dicho cargo. Los historiadores del Convento de Salamanca, a partir de Fernández, colocan esta elección en los primeros meses de 1577, y añaden que Báñez tomó posesión y desempeñó el cargo por algún tiempo, dejándolo luego para ir a oponerse a la cátedra de Durando en Salamanca, la cual obtuvo en abril de 1577 (1). En esto andan dichos historiadores del todo fuera de camino por no haber cuidado de fijar previamente la cronología de los hechos, que les hubiera dado luz suficiente para no extraviarse en sus apreciaciones. La elección de Báñez tuvo lugar en diciembre de 1574, según lo que escribía Santa Teresa desde Valladolid a 23 de aquel mes a doña Ana Enríquez, hija de los marqueses de Alcañices, que se hallaba en Toro. «Tiénenle elegido por prior—le dice—, no se sabe si le confirmarán» (2). Confirmado o no, Báñez continuó en Valladolid, donde prestaba declaración a 29 y 30 de enero de 1575 en la causa de Grajal, y donde permaneció todavía durante más de dos años.

En abril de 1575 asistió al Capítulo provincial celebrado en Palencia,

---

minase sólo debieron mediar algunos días. La encomienda no pudo tener lugar antes del verano de 1574 en que estaba tramitándose el expediente para el nombramiento de calificador. Entre esa fecha y la primavera siguiente fué consultado Báñez durante algún tiempo por la Inquisición de Valladolid, pero luego cesaron de llamarle. Se quejó él al inquisidor general en junio de 1575, y arreglado todo en pocos días, firmaba a 7 de julio la aprobación de la *Vida* de la Santa. No encontramos pues ocasión más indicada para situar ese viaje, que en las proximidades del otoño de 1574.

Y en efecto, la correspondencia de la Santa nos indica con suficiente claridad, aunque hasta ahora ninguno de sus biógrafos ha reparado en ello, que Báñez pasó por Segovia, donde ella se encontraba, del 10 al 11 de septiembre de ese año. «Por la carta del padre maestro fray Domingo—escribe la Reformadora carmelitana a la Madre María Bautista a 11 de septiembre desde Segovia—verá lo que pasa, y cómo ha ordenado el Señor las cosas de manera que no la pueda ver. Yo le digo que me pesa harto, harto». *Obras,* t. VII, p. 144. La carta de Báñez a que aquí se alude era la que escribía éste a la priora de Valladolid, que llevaría el mismo correo que la de Teresa. Por eso, en contraposición a lo que exponía el dominico por su parte, añade ella: *Yo le digo...* Y todavía hace la Santa en esa carta otra mención de su fiel consejero en términos que supone la presencia de éste en Segovia. «Gloria sea a Dios—dice ella—que *viene bueno* mi padre fray Domingo».

Alguien ha querido referir a Báñez las palabras que siguen unas líneas después: «Escríbame cómo le va y qué dice *nuestro padre*». Pero semejante interpretacion es incompatible con la que el mismo tendría que dar a las anteriores, en que el *viene bueno* se aplicaría a la carta, no a la persona del dominico. Y si la Santa acababa de recibir carta de él, no había por qué preguntar acerca de su parecer en el asunto de la monja que estando para entrar en las carmelitas, se fué al fin a las dominicas.

(1) P. Alonso Fernández en *Historiadores,* t. 1.°, p. 268; Araya, ib., p. 565; Barrio, en tomo 2.°, p. 694.

(2) *Obras;* t. VII, p. 156.

actuando en él de definidor, junto con los priores de Palencia, Salamanca y Santa María de Nieva.

Una ligereza de los inquisidores de Valladolid envolvió a nuestro teólogo durante los primeros meses de 1576 en odiosísimo proceso, que, aunque por fortuna no prosperase, hirió profundamente el alma delicada del encausado, quebrantando al mismo tiempo su salud, ya harto trabajada. La santa Madre Teresa que se hallaba entonces en Sevilla y no tardaría en experimentar los rigores del mismo tribunal, escribía por aquellos días a su sobrina la priora de Valladolid estas expresivas frases: «No sé cómo digo a la postre la pena que me ha dado el mal de mi padre [Báñez];[he] miedo que hizo alguna penitencia de las que suele el adviento, de echarse en el suelo, que no suele él tener ese mal. Hágale poner ropa en los pies. ¡Es verdad que es poco recio ese dolor! y si se acostumbra, muy ruin cosa, y durar tantos días; mire si trae harta ropa. Bendito sea dios que está mejor... Déle mis encomiendas y un gran recaudo» (1).

Las diligencias inquisitoriales se prolongaron durante toda la primavera de aquel año. Báñez probablemente no fué llamado a comparecer ante el tribunal; pero no podía ignorar que algo grave se tramaba contra él. Para substraerse a aquel ambiente de recelos y reponer su salud pensó trasladarse a Avila, adelantando tal vez algunos meses las vacaciones de verano. Así lo da a entender Santa Teresa en carta a su sobrina la priora de Valladolid, escrita desde Sevilla a 29 de abril (2).

Pero esas vacaciones tuvieron por agosto una interrupción cuando, al vacar la cátedra de Durando en Salamanca, recibió orden de los superiores de presentarse a oposición. Obedeció él, aunque no llegó a hacer los ejercicios por no permitírselo su salud. Luego se retiró de nuevo, regresando probablemente a Avila o a Medina, donde prolongó su estancia por algunos meses. Ni en noviembre ni en diciembre debía encontrarse en Valladolid, puesto que Santa Teresa encarga a su sobrina que «*escriba* recaudos míos a fray Domingo» (2 de noviembre); y después: «*Escríbale* todo al padre maestro» (diciembre). Tampoco se le menciona ni alude en la carta de la Santa a la misma destinataria de 21 de enero de 1577; y su nombre no vuelve a sonar hasta abril, en que le encontramos oponiéndose de nuevo a la cátedra de Durando.

Estos años de enseñanza en San Gregorio, durante los cuales tuvo lugar la atropellada intervención del Santo Oficio contra Báñez, fueron por otra parte de gratísimo recuerdo para él por los progresos que veía en sus discípulos, quienes por venir seleccionados de todos los conventos de

(1) *Obras,* t. VII, p. 214.

(2) «A Casilda y a todas me encomiendo, y a mi padre fray Domingo muy mucho. Harto quisiera dejara la ida de Avila para cuando yo estuviera ahí: mas, pues él quiere que sea todo cruz, sea». *Obras,* t. VII, p. 250.

Castilla y Andalucía, estaban más capacitados para seguir sus lecciones. Por eso más adelante incluirá con satisfacción en el haber de sus méritos para poder presentarse como teólogo, el número y calidad de alumnos que allí tuvo: *ubi plurimos ingeniosissimos eruditissimosque discipulos habui.*

Quiénes hayan sido éstos, no es fácil precisar del todo. Los colegiales podían permanecer en San Gregorio durante ocho años estudiando artes y teología. Como algunos de los que allí ingresaban habían cursado ya parte de esas asignaturas, no es de creer que las volvieran a estudiar en el Colegio. Así que en el aula de Báñez se debían juntar alumnos desde cuatro a ocho promociones, o sea que en el curso de 1573-74, primero que allí enseñó, pudo tener de oyentes colegiales admitidos en los anteriores desde 1566.

Recorriendo las listas de los que juraron los Estatutos del Colegio durante ese tiempo, encontramos nombres que luego figuraron con honor en el profesorado, en las prelacías de la Orden y de la Iglesia y por cuya competencia doctrinal podía muy bien gloriarse Báñez de no haber trabajado en vano. En 1566 ingresó fray Diego de Mardones, del convento de Burgos, que luego fué confesor de Felipe III y obispo de Córdoba, fray Juan Vicente, del convento de San Esteban, catedrático más adelante de la Universidad de Salamanca, y luego de la Minerva en Roma, y fray Miguel de Adrián, que lo fué de la cátedra principal en la Universidad de Lima; en 1568, fray Alonso de Somonte, catedrático en la Universidad de Alcalá (1587-91); en 1571, fray Tomás González, catedrático de prima en la Universidad de Toledo; en 1572, fray García de Mondragón y fray Diego Nuño Cabezudo, quienes después fueron profesores en este Colegio, fray Alonso Romero, provincial de Andalucía, y fray Miguel de Benavides, promovido al arzobispado de Manila y uno de los discípulos más apreciados del padre Báñez (1), y por último en 1575 fray Rafael de la Torre, prior de San Esteban por los años en que nuestro profesor residía en aquel convento.

Si la presencia de discípulos aprovechados puede compensar los des-

---

(1) Refiere el padre Gonzalo de Arriaga en su *Historia de San Gregorio de Valladolid,* que ha comenzado a publicar el padre Hoyos, acerca del obispo Benavides en relación con Báñez, lo siguiente: «Uno de sus maestros regentes fué el padre fray Domingo Báñez, en virtud como en letras celebrado y maravilloso en escritos. Inclinóse a su sombra, y el maestro se le acariñó, y llevado de las inclinaciones simbólicas, le miraba como a especial discípulo o discípulo a boca llena y por antonomasia y ventajado a los demás. Por esto años adelante le preciaba el maestro, viendole en la cátedra a que le ascendieron sus méritos y la cuenta que daba de ella, y decía con gracejo: *Hic est discipulus ille,* este es mi amado discípulo de quien yo me precio». Tomo 2, Valladolid, 1931, pp. 289-90.

velos del profesor, no hay duda que Báñez dió por bien empleados los años que vivió en este Colegio, una de las instituciones, dentro y fuera de la Orden, en que los estudios eclesiásticos se cultivaban con mayor esmero, y de cuya superabundancia se alimentaron las universidades españolas e hispanoamericanas durante varios siglos.

* * *

Estos veinticinco años de profesorado, de ellos veintidós invertidos en la enseñanza de la teología en los principales centros de Castilla, habiendo recorrido en ese intervalo una, dos y hasta tres veces todos los tratados de la *Suma,* dieron a nuestro religioso una base firmísima para poder presentarse como maestro consumado ante cualquier tribunal. Las relaciones cotidianas con tantas eminencias como poblaban entonces nuestras academias, contribuyeron también a imprimir en su espíritu, al mismo tiempo que una visión amplia de las cosas, un criterio certero y firme acerca de los caminos por donde se llega a la posesión de la verdad.

Al ascender a la cátedra de prima de Salamanca en 1581, iba pues con una preparación en nada inferior a la que llevaron los grandes maestros que le habían precedido en aquel puesto, Vitoria, Cano, Soto, etc. Los años de profesorado en la Orden forman como el pedestal sobre que se basa aquel triunfo suyo, que Santa Teresa celebraba tan de corazón, y por el que se había interesado en sus oraciones. Sin ese valor sustantivo nunca hubiera llegado a ocupar la ambicionada cátedra, habiendo tenido que luchar para alcanzarla con un adversario veterano en la escuela, que dieciseis años antes—detalle hasta hoy ignorado—se disponía a pretenderla por primera vez, ahuyentándole el nombre abrumador de Mancio, y que al morir éste en 1576 se había batido también con su sucesor, Medina, sin lograr superarle. Esas tentativas, aunque frustradas, dejaban al pretendiente, como saben bien cuantos están familiarizados con la vida de nuestras academias clásicas, en puerta para ocupar el puesto en la primera vacante. En esta ocasión por dos veces siguieron las cosas otro rumbo, tocándole a Báñez la segunda hacer frente a la situación en condiciones harto difíciles. Por eso su triunfo es un testimonio auténtico de sus cualidades personales por nadie superadas entre cuantos frecuentaban entonces las aulas salmantinas.

Así lo supieron apreciar los teólogos que cursaban en aquellos años, y los graduandos, mucho más autorizados, que cumplían en ejercicios escolásticos los actos reglamentarios para obtener el título. La experiencia que tenían de Báñez por los cuatro años que le vieron regentar la cátedra de Durando «con mucha copia de oyentes», como dicen los registros de visitas, les persuadió de que en él concurrían en grado eminente todas las condiciones que debe reunir un profesor de teología, a saber: facilidad

asimilativa, fina percepción, profundidad de raciocinio, prudencia y sentido bien ponderado para discernir entre la verdad y el error, y por último, claridad y elocuencia en la exposición.

De todo ello nos queda un testimonio perenne en sus obras, las cuales nunca desmienten el aprecio y fama de que gozó entre sus contemporáneos. Si sus émulos, de que por haber vivido en tiempos de lucha, no pudo verse libre, pretendieron oscurecer su nombre con cargos diversos, fundados de ordinario en la incomprensión o en rivalidad de doctrina, sus admiradores, más calificados y en número considerablemente mayor, orlaron su frente con una aureola de celebridad que los siglos no sólo no han atenuado, sino que han ido afianzando, y crece cuanto más se le estudia, haciéndole destacarse entre las grandes figuras que florecieron en su tiempo como hombre genial, pensador de recia contextura y guía seguro en la interpretación de Santo Tomás. El máximo Doctor, como dice muy acertadamente el maestro Chaves, encontró en él al máximo comentador. Santo Tomás y Báñez son dos robustas columnas sobre que se levanta la teología española en la época de su mayor influencia y esplendor.

Fr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

La Religión y la Historia de las religiones

Los principios de la más alta metafísica, que a muchos parecen inútiles para la práctica de la vida, por considerarlos muy alejados de ella, tienen una influencia grande, buena o mala, según la naturaleza de los principios, y que alcanza a todas las manifestaciones de la vida intelectual y moral.

Kant, al asentar en su crítica del entendimiento, que éste no podía pasar de los fenómenos, o sea las apariencias de las cosas, y que no le era posible en ningún caso llegar a las realidades objetivas, a los sujetos de esas apariencias, a los númenos, puso un principio que había de viciar toda la teología protestante. Esto aunque deficiente, por las mutilaciones, que los padres de la reforma le habían impuesto, aún continuaba en dar a las palabras de la Escritura y de los símbolos el sentido realista y objetivo, que les daba el sentido común de los cristianos. Pero cuando la filosofía kantiana se apoderó de los teólogos, la ciencia teológica y la doctrina protestante toda cambió radicalmente de sentido. Las afirmaciones ya no miraban a las realidades divinas, que Dios nos hubiera revelado y que nosotros alcanzábamos a entender de un modo más o menos perfecto y claro, sino a nuestros estados de conciencia, a las ideas o afectos que los profetas, los apóstoles, los doctores, los fieles en general y los teólogos en particular, se formasen de las revelaciones divinas. Pero la realidad de éstas se nos escapa totalmente. Los teólogos y los pastores repetirán las mismas fórmulas antiguas, que los fieles en su simplicidad tomarán según su sentido obvio; pero que no será el que tienen en la inteligencia de sus doctores. Mientras que los fieles referirán esas fórmulas a realidades, que están fuera y muy por encima de ellos, los doctores las referirán a las concepciones que ellos mismos se forman.

Este mismo principio completado con el de la evolución se aplicó a la historia de las religiones y a la inquisición de los orígenes de la religión y de sus manifestaciones. Partiendo del principio de que el hombre ascendió a la escala racional poco a poco y partiendo de la bestialidad, se explicaba la religión por la veneración hacia los manes de los antepasa-

dos (*manismo* de Spencer), por la adoración de la naturaleza, que estaría animada de un principio de vida y actividad semejante al que se echa de ver en el hombre (*animismo* de Tylor), por la veneración de un animal, reputado consanguíneo de la tribu y encarnación de un dios, a quien la tribu debería su origen (*totemismo* de R. Smitt), por la impresión grata o desagradable que causan en el ánimo del hombre los fenómenos insólitos de la naturaleza, de los cuales el hombre procura evitar el daño con que le amenaza y convertir en provecho propio (*magismo* de King). No hay que decir que cada autor que escribe de los orígenes de la religión, da una forma concreta especial a estos principios o los combina entre sí para dar razón de cómo vino el hombre a ser religioso. Para lograrlo es preciso comenzar por los salvajes, que aún vegetan en la superficie del globo o por otros más salvajes aún, que se supone han dejado de existir, en los cuales aún no brillaba la luz de la inteligencia ni existía la facultad de razonar. Partiendo de tan bajos principios, por la virtud del *deus ex machina* del evolucionismo, se llegan a explicar todas las formas superiores de la religión, sin excluir a veces la religión cristiana. Demostrar esta tesis sería la misión de la Historia de las religiones para muchos de sus cultivadores.

Con esto no es de maravillar que los fieles, y hasta los teólogos extraños a estos estudios, la mirasen con prevención. Aún conservamos en la memoria las palabras, la entonación, y los ademanes con que un teólogo, de gran capacidad y ciencia, condenaba la Historia de las religiones, porque presuponía un principio reprobable, la igualdad de todas las religiones. No hay que decir que no todos los teólogos veían las cosas por este prisma, y hoy esta ciencia cuenta entre los católicos y sacerdotes cultivadores muy competentes.

Efectivamente, son muchas las ventajas que reporta el estudio de esta disciplina. Empecemos por anotar que es la religión una de las principales y de las más universales manifestaciones de la vida humana, en que se descubre el ser y la energía del hombre. Sólo por esto merece ser estudiada. Es verdad que en ella se comprueba la existencia de infinitas y monstruosas aberraciones; ¿pero acaso no ocurre lo mismo en la historia de la filosofía, de las herejías, de las costumbres, en todas las múltiples ramas de la historia humana, en las cuales, sin embargo, todo el mundo ve un elemento de cultura indispensable? Precisamente esas mismas aberraciones en cosa tan importante para el gobierno de la vida humana, así individual como social, son una prueba de cuán necesaria era al hombre la revelación divina, aun de aquellas verdades, que están dentro de los límites de la razón. Santo Tomás sintetiza en estas lapidarias frases su argumento de la necesidad de que Dios enseñase al hombre esas mismas verdades: «Aun de aquellas cosas que se hallan al alcance de la razón fué necesario que el hombre fuera instruído por la revelación divina, por

cuanto estas verdades acerca de Dios no son conocidas sino *por pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores*» (1).

La Historia de las religiones y de la filosofía es el mejor comentario que se puede ofrecer de estas palabras tan sintéticas de Sto. Tomás. Aparte de que la justa apreciación de los sistemas inventados para explicar los orígenes de la religión, y la parte que hayan podido tener, sino en el origen mismo, en el desarrollo y en la degeneración de la religión, sólo por esta historia, seriamente conocida, se puede alcanzar. La cual, finalmente, nos ayuda, mediante el mejor conocimiento de las manifestaciones tan variadas de la religión, para entrar más adentro en el fondo del alma humana, naturalmente religiosa. Esta condición natural, aunque deformada, es la que ha de servir de sujeto a la otra forma de religión más perfecta, que la revelación divina trajo a la tierra. La gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza, apoyándose en ella como en sujeto.

Como toda ciencia, la Historia de las religiones necesita un método seguro que sirva de norma a sus investigacienes. Cuando éste falta, o no es el que más conviene a la naturaleza de cada ciencia, suelen las investigaciones científicas ir extraviadas. Esto ha ocurrido con la Historia de las religiones. Al fin, parece haber encontrado con el método apropiado, el que llaman *histórico-cultural*. Consiste en considerar la religión como una parte de la cultura de los pueblos e incluirla por consiguiente en el cuadro de la Etnología. Siendo esta una ciencia histórica se ha de fundar en los documentos históricos y su primer labor ha de ser recoger esos documentos, aquilatar su valor, precisar su sentido, inquirir las relaciones cronológicas y de causalidad, y ver de trazar luego la escala del desarrollo cultural de la Humanidad, a partir de las etapas más primitivas que podamos alcanzar (2). Los documentos históricos no pueden ser sustituídos, ni por la psicología, ni por nada. La aplicación de la psicología vendrá después de asentados los hechos, para establecer el origen de

---

(1) «Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, *a paucis, hominibus, et post longum tempus* et *cum admixtione multorum errorum proveniret;* a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur». Sum. Theol. I, q. I, a. 1.

(2) El P. W. Schmidt, miembro de la congregación misionera austriaca del Verbo Divino y fundador de la revista etnológica *Anthropos,* ha expuesto este método, señalando su resultado y haciendo la crítica de las teorías anteriores en su obra *Origen y Evolución de la Religión,* recientemente traducida al castellano con el título: *Manual de Historia de las religiones.* Espasa Calpe. 1932. Este librito es la síntesis de una voluminosa obra en tres tomos del mismo autor: Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische Studie. Aschendorff. Münster. 1926-1931.

los mismos y su sucesión causal. De no haber tenido esto presente se han originado no pequeños errores en el estudio de la Historia de las religiones. De ninguna de estas cosas pretendemos ocuparnos al presente. Pero la Historia de las religiones, por razón de su objeto mismo, que es la Religión, tiene relaciones íntimas con la Teología, que es la ciencia de la Religión revelada. Sobre estas relaciones nos proponemos hacer algunas consideraciones. Nos sugieren la oportunidad de las mismas el ver con cuánta frecuencia, muchas personas doctas y muchas más indoctas, alucinadas por las semejanzas externas, que echan de ver entre las religiones paganas y la religión cristiana, dando por cierto que las primeras son falsas, sacan la consecuencia de que lo es también la última. Es nuestro propósito estudiar, aunque sea brevemente, la razón de esas semejanzas y apuntar al mismo tiempo las desemejanzas que las acompañan (1). Nuestra exposición abarcará tres puntos: la religión natural, la mosaica y la cristiana.

La religión natural.

La fe católica nos enseña con autoridad infalible, que el primer hombre fué creado por Dios y creado en la justicia original. Comprendía ésta la rectificación de todo su ser físico bajo el imperio del ser espiritual y la de éste bajo la voluntad de Dios. Todo lo cual llevaba consigo la exención del dolor y de la muerte (2).

Los doctores de la Iglesia, declarando estos datos de la fe, añaden que el primer hombre, creado por Dios como padre del género humano, recibió, junto con la facultad de engendrar y ser padre de la vida corporal, la ciencia necesaria para gobernar su vida y para ser padre espiritual de sus descendientes. Esto requería la ciencia de las cosas divinas y de las creadas, necesaria para el gobierno y para la educación de sus hijos. Tal es la doctrina de Sto. Tomás seguida por la generalidad de los teólogos (3). Hugo de S. Victor concreta más esta doctrina y dice que Adán estaba adornado de un triple conocimiento de su Creador, de sí mismo y de las

---

(1) Esta es la verdadera aplicación del método histórico, de que tanto se abusa en el estudio de la S. Escritura.

(2) *Conc. Trid. sess. V, decr. de peccato originali,* cc. 1 s.

(3) «Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare... Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt». De las cosas sobrenaturales «tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum lum». (Ib. quaest. 94, a 3).

demás cosas que con él habían sido creadas. No hay duda, añade, que recibió lo primero; porque, si para conservar su ser corporal recibió todos los medios necesarios, mucho más habría de recibir la ciencia de las cosas divinas, necesaria para la salud eterna. Pero esta ciencia no fué fruto de su trabajo personal, sino de la inspiración divina. La ciencia de sí mismo había de darle a conocer su origen, su destino y el modo en que había de gobernarse para lograrlo. De las cosas visibles debía recibir aquel conocimiento de ellas, que era necesario para el recto uso de las mismas en orden a su destino (1). En suma, que el hombre fué creado en tal estado que pudiese llevar una vida cuál exigía su último fin y realizar, al mismo tiempo, aquel mandato de crecer, multiplicarse y someter a su imperio la tierra y cuanto en ella existe (2). Una idea verdaderamente cristiana de la bondad, sabiduría y providencia de Dios justifica bien estas conclusiones de la Teología.

Pero vino el pecado a trastornar estos planes, privando al hombre de aquella rectitud de su ser todo en orden a Dios y así mismo del don de la inmortalidad. Con esto su ciencia de las cosas divinas y de las naturales sufrió también un daño grave. Sin embargo no perdió los datos adquiridos, ni la facultad de desarrollarlos por el ejercicio normal de sus facultades naturales (3). Con esto podrá aún desempeñar el oficio de padre espiritual de sus descendientes, aunque no con la perfección que antes. Tampoco éstos tendrán la inteligencia despierta y dócil, que sin el pecado habrían tenido (4).

A mediados del siglo pasado estuvo muy en boga una filosofía, que, llevada de un gran pesimismo acerca de la capacidad intelectual humana, afirmaba que el hombre sobre estas verdades fundamentales para el gobierno moral de su vida, no podía contar sobre sí mismo, debía recu-

---

(1) «Si ergo quaeritur de primo homine qualis ante peccatum fuerit, secundum animam quidam rationalis fecit, habens discretionem boni et mali; scientiam quoque rerum quantum ad principium conditionis perfectam... Triplici autem cognitione primum hominem eruditum constat, cognitione, scilicet, Creatoris sui, ut cognoscant a quo factus erat, et cognitione sui, ut cognosceret quid factus erat, et quid sibi faciendum erat. Deinde cognitione quoque illius, quod secum factum erat, et quid sibi de illo et in illo faciendum erat». De sacramentis l. I, c. 12. En los siguientes capítulos declara más su pensamiento sobre cada uno de estos tres puntos.

(2) Gen. I, 28.

(3) I. II. q. 85, a. I. Tal es la doctrina católica opuesta a la defendida por Lutero, el cual afirmaba la impotencia del hombre, después del pecado original, para todo bien moral.

(4) «Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis *absque difficultate* acquisivissent inveniendo et addiscendo». I. q. 101, a. I.

rrir a la tradición, en la que se conservaban estas enseñanzas, que Adán había recibido de Dios (1). ¿Es esto verdad? ¿El hombre por las fuerzas naturales de su inteligencia no es capaz de elevarse hasta Dios? ¿Será verdad que se conserva aún en la humanidad algún vestigio de esas enseñanzas primitivas? Esto es lo que vamos a exponer brevemente.

* * *

Los sabios de Israel, que gozaban, para conocer a Dios y los caminos que llevan a El, de una revelación especial venida de Dios mismo, cuando consideraban el estado de los pueblos vecinos y la labor de sus sabios, no los acusaban de no tener lo que ellos, por peculiar privilegio gozaban, sino de no hacer buen uso de su inteligencia. Insensatos son los hombres que ignoran a Dios, y que por las cosas visibles no han sabido elevarse al conocimiento del que es, y por las obras conocer al Hacedor. Vieron el fuego, el viento, el círculo de las estrellas, las lumbreras del firmamento y los tomaron por dioses, que gobiernan el Universo. Fascinados por su belleza miraron las criaturas como dioses, y no supieron cuánto las aventaja el Señor. Admiraron el poder de los efectos y no entendieron cuánto más poderoso es el que los hizo. La grandeza y la hermosura de las cosas creadas nos lleva a conocer al Creador (Sap. XIII, 1 ss.)

Con este lenguaje concuerda el de S. Pablo, en su epístola a los Romanos, al declarar inexcusables a los paganos de no haber conocido a Dios, que se les había manifestado. En efecto, las perfecciones invisibles de Dios, su poder y su divinidad, a partir de la creación del mundo, mediante las obras, se han hecho visibles a la inteligencia humana (I, 20). Y en su discurso a los paganos de Listra, indica más en detalle los caminos por donde Dios atrae los hombres a sí: El Dios vivo, que Pablo predicaba, es el que había hecho el cielo y la tierra, el mar y cuanto ellos encierran. Este Dios permitió, en las pasadas generaciones, que todos los pueblos siguieran sus caminos, pero no se privó a sí mismo de todo testimonio, porque haciendo bien, enviando del cielo las lluvias y las estaciones favorables, dándonos el alimento en abundancia, y llenando nuestros corazones de gozo, se revelaba a los mortales (Act. XIV, 14 ss.) Y el mismo Apóstol, dirigiéndose a los cultivadores de la filosofía, reunidos en torno suyo en el Areópago de Atenas, les decía también, que Dios había hecho salir de un solo hombre todo el género humano, y había señalado a cada nación la duración de su existencia y los términos de sus dominios,

(1) Pueden verse en Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* etc., n. 1650 las proposiciones que, en oposición con esta doctrina, hubieron de firmar algunos de estos filósofos católicos, de orden de la Congregación del Santo Oficio, que en este caso, como en otros muchos, defendió los derechos de la razón humana contra el pesimismo excesivo de quienes la rebajaban.

para que los hombres le busquen y, como tanteando, le encuentren, aunque a la verdad no está lejos de nosotros, pues en El vivimos, nos movemos y existimos (Ac. XVII, 26 ss.) Los Santos Padres han interpretado siempre estas palabras de la Escritura en el sentido de que el hombre, mediante la luz de la inteligencia y por las obras de la creación y de la providencia divina, podía venir en conocimiento de su Hacedor y de los deberes que para con El tiene, disponiéndose con esto a recibir la salud (1). Clemente de Alejandría ha llegado a decir de la filosofía griega, que había sido concedida por Dios al pueblo heleno como la Ley a los judíos, para que fuese su pedagogo, que los condujese a Cristo (2). De estas *leyes* se ha formado la teología cristiana, dando la mosaica, completada por la evangélica, la sustancia de la verdad sobrenatural, y la griega, la verdad natural y los moldes en que se habría de fundir y tomar forma humana, racional, científica, la verdad revelada. Tal fusión es la que realizó Santo Tomás al estudiar la virtud de la religión y todos sus actos. De este tratado queremos extraer algunos conceptos sobre la religión natural, para compararla luego con los documentos que nos ofrece la Etnología.

Y comenzando por el conocimiento de Dios, que es el fundamento de la religión, dice el Angélico que tal conocimiento de Dios en confuso es al hombre ingénito, por cuanto que Dios constituye su felicidad. Todos naturalmente desean la felicidad y lo que naturalmente se desea, del mismo modo se tiene que conocer (3). Pero es este un conocimiento confuso. Más claro lo podemos lograr partiendo de las criaturas. El ansia de ser feliz comienza en el hombre por un impulso natural a satisfacer las primeras necesidades de su vida corporal. Sin cesar de progresar en esta parte primera, viene luego el anhelo de llenar las necesidades de su vida moral e intelectual. Todo esto obedece al instinto natural de ser feliz. De donde tiene principio la curiosidad por conocer la razón de cuanto le ro-

---

(1) I. q. 2, a. 2.

(2) San Justino fué el gran defensor de la filosofía pagana, que, a su juicio, tenía su principio en el Verbo, el cual habiendo hablado a los judíos por visiones, hablaba a los griegos por sus filósofos. *Apología* I, 46; II, 8, 10, 13. Clemente habla con más resolución, si cabe, de la filosofía. *Stromata*, I, 5: «Atque erat quidem ante Domini adventum philosophia Graecis necessaria ad justitiam; nunc autem est utilis ad pietatem, cui necessario praemittenda est ab iis, qui fidem ex demonstratione percipiunt... Omnium enim bonorum Deus est causa; sed aliorum quidem principaliter, ut Testamenti V. et N., aliorum autem per consequentiam, sicut philosophiae. Quam tamen verissimile est, ipsum Graecii per se dedisse, priusquam Dominus Graecos quoque vocasset. Nam ipsa quoque Graecos Paedagogi more ducebat, sicut lex Hebraeos ad Christum».

(3) «Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem». I. q. 2, a. I, ad I.

dea, su origen y el poder que lo rige. Y esto para lograr una satisfacción más cumplida a sus ansias de felicidad.

Partiendo de las criaturas y por cinco escalas paralelas, que mútuamente se apoyan, nos lleva Sto. Tomás al conocimiento de una primera causa, que llamamos *Dios*. Procediendo más adelante en su investigación, llegará a determinar la naturaleza de ese Dios, que es simplicísimo, perfecto, bueno, infinito, inmutable, eterno, único, providente, etc. Y todo sin hacer uso de la revelación, empleando sólo los procedimientos racionales, filosóficos. Con esto tenemos puestos los fundamentos de la religión, virtud natural y parte de la justicia.

Es la justicia una inclinación de la voluntad a dar a cada uno lo que le es debido. Esa deuda es un lazo que une al deudor con el acreedor. Ahora bien, la religión nos liga a Dios con una deuda. Esa deuda se funda en ser Dios el creador y gobernador de todas las cosas; en ser El quien nos dió el ser y quien nos lo conserva, haciendo servir para esto todas las demás cosas que existen fuera de nosotros; en ser nuestro primer principio, el autor de estas ansias de felicidad que llevamos dentro de nosotros, y el único que las puede saciar (1). La deuda, que todas estas cosas engendran en el hombre, no puede ser pagada sino con el reconocimiento de la misma. Por otra parte Dios, suficientísimo en sí mismo, no necesita del hombre para nada, ni el hombre puede dar a Dios cosa alguna que de El mismo no deba recibir. Pero por su mismo interés, debe reconocer los beneficios recibidos, debe agradecerlos y confesando su indigencia, glorificar a quien la satisface, pidiéndole lo que sólo El le puede dar. Y no siendo el hombre capaz de ponerse en comunicación con Dios por actos de sus potencias sensitivas y de sus órganos corporales, sino por su espíritu, es claro que, la manera de satisfacer esta deuda para con Dios, de practicar el *culto,* en que la virtud de la religión consiste, debe ser *interior*. Tiene que consistir sobre todo en la gratitud, la alabanza, la confesión que brotan del fondo de su alma y que van derechas a Dios.

Mas como el hombre no sea un espíritu puro, sino un espíritu encarnado en un cuerpo, en quien vive, obra y por quien se comunica con el mundo exterior y recibe de él contínuas influencias, de aquí que le sea natural manifestar sus pensamientos y afectos interiores por los actos de su cuerpo, y que estos mismos actos corporales obren sobre su mismo espíritu, despertando y avivando en él esos mismos pensamientos y afectos. Esta es la razón del *culto externo* de la religión, en el cual toma cuerpo el culto interior del espíritu. No hay que decir que este ha de ser como el

---

(1) «Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundam unam relationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum». II. II. q. 81, a. 3.

alma, que dé vida y sentido a aquél. Sin el culto interior, el exterior sería como un cadáver entre los seres vivos (1).

La misma complejidad de nuestro ser humano explica la multiplicidad de los actos, que integran la virtud de la religión. Entre los cuales es el primero la *oración,* en el sentido de plegaria, súplica. El hombre, reconociendo su propia indigencia, y que sólo en Dios puede hallar el remedio de sus necesidades, acude a El en demanda de remedio. Con esto, al mismo tiempo que confiesa su dependencia de Dios, le hace una protestación de confianza en su poder y en su bondad. No hay duda que Dios conoce mejor que nosotros cuánta necesidad tenemos de El, y en infinitas cosas nos socorre sin que se lo pidamos; pero quiere por otra parte ser rogado, para que nos demos cuenta de nuestra condición de criaturas y vivamos con esto sometidos a nuestro Hacedor. Ni debemos pensar que con nuestras súplicas vamos a mudar los planes de la providencia divina, prestablecidos desde la eternidad. Dios no puede cambiar de lo que una vez decretó. Pero con nuestras plegarias ponemos las causas segundas, a las cuales ligó Dios la concesión de sus auxilios, no menos que subordinó la producción de los frutos de la tierra al cultivo y a la industria del hombre. La oración ha de ser substancialmente un acto interior del espíritu; pero como dijimos del culto en general, puede ésta manifestarse con palabras exteriores, expresivas de lo que el espíritu siente y excitativas de los mismos sentimientos del espíritu. Esta condición de ser exterior es indispensable, cuando la oración es colectiva.

El hombre, naturalmente social, en las manifestaciones del culto, busca, como en las demás cosas, la compañía de sus semejantes, y este vínculo social no puede establecerse sino mediante signos externos. Las almas humanas, en el presente estado, no tienen otro modo de comunicarse (2).

La *adoración* es también otro acto del culto. En ella el hombre rinde homenaje y reverencia a su Hacedor con los actos de humillación de su

---

(1) «Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus quasi secundarios et ad interiores actus ordinatos». II. II. q. 81, a. 7.

(2) Tres razones aduce Santo Tomás en favor de la necesidad de la oración vocal privada. «Oratio vero singularis est quae offertur a singulari persona cujuscumque sive prose, sive pro aliis orantis; et de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adjungitur tamen vox tali orationi triplici ratione: Primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur ad Deum... Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem dibiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est, non solum mente sed etiam corpore... Tertio adjungitur vocalis otatio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione». II. II. q. 83, a. 12.

cuerpo. Estos actos son una protestación exterior de la interior humillación de su espíritu ante la majestad de Dios y un reconocimiento de su soberanía. En ese culto de adoración el hombre empleará las mismas o parecidas formas que emplea en las relaciones con los superiores humanos; pero con un sentido incomparablemente más alto, tanto cuanto en su concepto está Dios sobre los hombres más poderosos. La preferencia de un lugar determinado, igual que de unos determinados ritos, no tiene razón de ser en Dios, ni en el concepto que de Dios nos debemos formar, sino en la condición del hombre, a quien esos lugares, no menos que esas formas de adoración, pueden afectar más vivamente y mover a más hondo sentimiento de la majestad soberana de Dios (1).

A esta misma necesidad, que siente el hombre de expresar con actos externos sus sentimientos interiores, obedece el uso de los *sacrificios* y de las *ofrendas*. En el trato con sus semejantes obra el hombre de la misma suerte. El que haya recibido un favor de otro, si es alma noble y bien nacida siente la necesidad de exteriorizar su agradecimiento con algún don, que, si no vale mucho, ni es parte para enriquecer a quien lo reciba, sirve a lo menos para manifestar los sentimientos de gratitud. Y en estos casos son preferidos aquellos dones, que son más propios del que los da, porque él los ha producido, porque son fruto de su ingenio o de su trabajo y representan mejor su propia personalidad. Tal es la razón y el sentido del sacrificio y de la ofrenda. Con algo de aquello mismo que el hombre recibe de Dios y que es de él más estimado, hace a Dios un obsequio. No porque Dios necesite de ello, sino por satisfacer a su propio corazón, que le mueve a reconocer los beneficios divinos y a mostrarse agradecido por ellos. Entre las cosas más estimables para expresar a Dios este homenaje, figuran los primeros frutos de la tierra, de los ganados, de los árboles o de la propia industria. La razón es que tales cosas, por ser las primeras, son tenidas en mayor aprecio y por esto son más apropósito para expresar el ofrecimiento, que de sí mismo hace el hombre a Dios. Porque en substancia, eso significan tales ofrendas y por tales las estima el mismo que las recibe, no por lo que valgan materialmente (2). Tomado

---

(1) Los filósofos, que en nombre de cierta espiritualidad condenan el culto externo, lo que hacen es truncar al hombre y, por querer hacerle demasiado divino, le hacen bestia. Mucho más razonable es Santo Tomás, cuando escribe: «In adoratione principalius est interior mentis devotio; secundarium est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco; sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa». II. II. q. 84, a. 3.

(2) «Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione proce-

el sacrificio como reconocimiento de la soberanía de Dios, hacedor y universal provisor, claro está que sólo se puede ofrecer a la divinidad, en quien se reconocen tales atributos. Ofrecido a otro, debe tener un sentido proporcionado a la condición de la persona que lo recibe, so pena de incurrir en un error, que aquí sería un delito contra la religión (1).

La institución del sacerdocio obedece a la condición social del hombre, a su inclinación a asociarse, lo mismo en los actos de culto, que en los otros de la vida humana, y a la necesidad de que alguno lleve la representación de la muchedumbre en los actos de la colectividad. Tal representación es natural que la ejerza el jefe de la familia o de la tribu en las agrupaciones pequeñas, en las mayores será el que ejerce la autoridad soberana o un delegado suyo, y en otros casos una persona o grupo de personas que asumen este oficio de representar al pueblo ante Dios y ser el intermediario entre El y la muchedumbre (2). Lo cual será tanto más necesario, cuanto la vida humana y la religiosa sean más complicadas. No siendo la segunda sino una parte de aquélla, es natural que crezca y se desarrolle al compás de la primera (3).

Este concepto de Dios, como objeto de nuestro culto, lleva consigo una consecuencia necesaria, la de mirar a Dios como el legislador de nuestra vida. El que impuso leyes al Universo entero, no pudo dejar sin ellas al hombre. Este, según dice el Apóstol S. Pablo, siente en sí los imperativos de una ley, que se impone a su conciencia, la cual le alaba cuando obra bien y le reprende cuando obra mal (Rom. II, 15). Pero no hay ley sin sanción y, prescindiendo de las razones que la filosofía pueda aducir para probar la incorruptibilidad y la inmortalidad del alma humana, el hombre siente que estas sanciones no se verifican en la vida presente.

---

dit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale». II. II. q. 85, a. 1.

(1) «In oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius Universi». II. II. q. 85, a. 2, ad 2.

(2) Por eso se ve que en todas las religiones antiguas el sacerdocio está íntimamente ligado con el ejercicio de la soberanía.

(3) Las razones de la elección de un sacerdocio especial en el Antiguo Testamento se han de buscar, primero en la organización todavía primitiva del pueblo al promulgarse la Ley y durante los siglos que siguieron a esta promulgación. Luego en la complicación de la religión misma que exigían personas consagradas a este oficio y que tomasen por profesión propia la vida y la defensa de la religión contra los cultos extraños. Las cuales razones corren mucho más en la religión del Nuevo Testamento, por cuanto se trata de una religión universalista, más por encima de las cosas terrenas, que además exigía personas totalmente consagradas a ella, a su ejercicio, propagación, defensa, etc.

Un secreto instinto de vivir y una fe inquebrantable en la justicia del que gobierna el mundo, le lleva a esta convicción, de que su vida no se acaba con la muerte y de que esa vida de ultratumba está en relación estrecha con la observancia de la ley moral durante la vida presente. Bien puede suceder que alguna vez la degeneración del hombre o del filósofo haya llegado a la negación de estos dos casos; pero nunca será sin hollar los instintos más incoercibles del hombre por la vida y la justicia (1).

Todo esto que llevamos dicho de la religión y de sus diversos actos es una consecuencia natural del reconocimiento de Dios como hacedor, conservador y gobernador del mundo y de los hombres. La multiplicidad de actos y la naturaleza de los mismos tienen su origen en la condición del hombre y de la vida que vive. Veamos ahora si en alguna parte existe una forma de religión que responda a estas deducciones.

* * *

Y efectivamente existe. En las islas más escondidas, en las más espesas selvas, entre los montes más abruptos o en las estepas más inhospitalarias ya sea a causa de la esterilidad de su suelo, ya por los rigores de su clima, existen una multitud de tribus, pequeñas por el número de sus indivíduos, que, a juzgar por su manera de vivir, parecen reflejar el estado primitivo de la humanidad. Son estos los últimos vestigios de un grado ínfimo de cultura humana. Refugiados en los más inaccesibles rincones de la tierra, han logrado escapar a la destrucción o a las influencias de otras tribus más poderosas y adelantadas. La Etnología moderna ha recogido, como reliquias sagradas, los documentos que estas tribus nos dan sobre un estado, ya para nosotros olvidado, en la convicción de que tales documentos reflejan con grande aproximación el estado del hombre primitivo. Esos documentos han venido a dar un mentís rotundo a las teorías modernas, que, partiendo de la animalidad del hombre, explicaban su elevación al estado presente por la acción mágica de la evolución natural. Veamos cómo esos documentos se corresponden con lo que hemos dicho atrás sobre el conocimiento natural de Dios y de la religión.

Empezaremos por presentar a los testigos, que vienen de las más apartadas regiones de la tierra. Son varias tribus salvajes de la Tierra del Fuego, muchas de la California, otras del Noroeste y Nordeste de la América del Norte. Estos se enlazan con los Samoyedos y otras tribus refugiadas en las regiones más septentrionales del Asia. Hacia el Este y Sudeste de la misma, en las islas escondidas, viven todavía no pocos de es-

(1) Kant, que en su *crítica de la Razón pura* destruyó los fundamentos de la creencia en Dios, luego se vió obligado, por la necesidad misma de la vida, de fundar sobre estos mismos principios su teodicea.

tos testigos del antiguo pasado. Otros tienen su morada en Australia y en las mismas Filipinas. Finalmente, en Africa, al Sur de la línea ecuatorial, viven los negrillos y otras tribus la vida más primitiva del género humano. Esta vida no puede ser más sencilla. En general, se procuran el necesario sustento con lo que les ofrece a la mano la naturaleza. Ni cultivan la tierra, ni crian ganados, ni organizan en grande la caza o la pesca. Su vestido y su habitación está en proporción con el modo de buscarse el sustento. A juzgar por estos rasgos cualquiera diría que teníamos en ellos algunos de los tipos por donde vino a la existencia el *Homo sapiens*.

Pero nada de eso. En religión y moral aventajan estos pobres salvajes a los pueblos que han dejado en la historia de la cultura una estela luminosa Por de pronto todos creen en un Ser Supremo, que tiene su morada en los cielos. La mayor parte cuentan que en otro tiempo vivió en la tierra con los hombres y les enseñó todo lo que es bueno y les dió leyes morales y sociales. Esto engendró un vínculo estrecho entre tal Ser Supremo y los hombres. Morando en el cielo y siendo señor de él, no es de maravillar que le atribuyan el relámpago y el trueno, y que en el bramar de los vientos tempestuosos vean la manifestación de su cólera. En cambio no se fijan tanto en la lluvia, que fecunda la tierra, como quienes no han aprendido por experiencia la importancia de la misma para la agricultura. Este Ser Supremo es concebido como una personalidad, a semejanza del hombre. Sobre su forma, unos dicen que no la tiene tal que pueda ser visto; sólo se le puede oir, y sentir su presencia; otros le comparan al viento, algunos dicen que es como el cielo, pero que no tiene forma. En ciertas tribus se asegura que es «semejante a un hombre», y hasta concretan la edad, le prestan una larga barba, un aspecto venerable y un resplandor semejante al del sol. Por esto nadie le puede ver. No es, pues, extraño que este Ser Supremo de la época primitiva no sea en ninguna parte representado por imágenes.

Los diversos nombres que le dan estas tribus primitivas declaran bien el concepto que de él tienen. Por de pronto todos le llaman *Padre, mi Padre, nuestro Padre*. Este vocablo no expresa la paternidad física, al modo de ciertas leyendas mitológicas, sino el respeto, el amor y la confianza filial que en El tienen. Aunque menos usual, tampoco podría faltar el nombre de *Hacedor, Creador* o *Creador de la vida,* como le llaman los Semoyados. Otros nombres están tomados del lugar en que se le supone morar: *El de allá arriba, El que mora en lo alto*, *El que está en el cielo, el Señor del cielo*. No podemos pasar en silencio algunos nombres, menos extendidos a la verdad, pero muy característicos. Es bastante frecuente entre las tribus del Noroeste americano el de *Antiguo* o el *Antiguo de allá arriba*. Este nombre lo usan también los Jamanas de la tierra del Fuego. Los Koryakos (N. de Asia) dicen: *El de allá arriba* y *el Señor de allá arriba;* los Ainos invocan al *divino Señor del cielo*. El nombre de *Puluga,* que

dan al Ser Supremo los Andamanes, se liga a la raíz que significa *tempestad;* el de con *Kari* que le llaman los Semang equivale a *trueno*. Este mismo nombre se encuentra entre los Katos y los Jukis de California. Los Joshue del Noroeste de América le llaman *El que da*. El nombre de Sila, que le dan los Esquimales, responde al concepto un poco vago, que de El se forman y evoca la idea del *cielo,* de la *tempestad,* de la *fuerza*. Los Ainos llaman al Ser Supremo con tres hermosos nombres: el de *Sostén* (del mundo), *Cuna* (del niño) e *Inspirador-Protector*. En muchas tribus de los Algonkinos (Nordeste de América) se le nombra *Gran Manitu,* como si dijera *Gran Espíritu,* o tal vez *Persona*. Lo mismo entre los Bosquimanos, los Ganab, los Gawab. Pero *Espíritu* significa *Persona* (invisible). Son muchos los nombres con que se designa al Ser Supremo entre los Jamanas de la Tierra del Fuego: El *Antiguo,* el *Buen Viejo,* el *Altísimo,* el *Todopoderoso* y, porque contra toda su voluntad castiga, se le da el nombre de el *que mata,* es decir, *el que tiene poder sobre la vida y la muerte*. También los Koryakos emplean muchos nombres para designar al Ser Supremo, además de los referidos: el *Señor, El que es,* el *Inspector,* la *Justicia, El que está fuera,* el *Universo*». Todos estos nombres nos revelan qué idea se forman esos pueblos primitivos del Ser Supremo, bien distinta de la que tienen otros pueblos que en otras cosas los aventajan.

Vengamos ahora a los atributos que le reconocen. Y en primer término está dotado de una especie de *eternidad*. Cuentan que El es anterior a todos los seres, que El existió siempre y que no dejará de existir jamás. Su *omnisciencia,* que también se la reconocen, está ligada a su carácter moral y a su condición de juez del mundo. Gracias a la omnisciencia, no se le escapa la más pequeña de la acciones humanas. Esta alta doctrina la recibe en su iniciación religiosa la juventud entre los Australianos del Sudeste. Los Batwa de Ruando repiten esta máxima: «Nada escapa a Imana, todo lo sabe, aun los pensamientos culpables». *Bayame,* que es el Ser Supremo de los Wiradyuri-Kamilaroi, ve hasta los pensamientos más secretos del corazón. *Keto,* el Dios soberano de los Semang Batek-Nogn, lo mismo ve de día que de noche; sus ojos son el sol y la luna. Para los Samoyedos las estrellas son como los oídos del Ser Supremo, a quien por esto nada escapa. A juicio de los Holakwulbup las estrellas son los ojos, con que inspecciona toda la tierra. Los Damas, tienen por seguro que Gawab, su Ser Supremo, está en todas partes y se da cuenta de todo.

Otro de los atributos del Ser Supremo es la *bondad*. Los primitivos no pueden concebirle sino como bienhechor, y a El atribuyen cuantos bienes poseen los hombres. Algunas tribus de California afirman que El tiene dispuesto un paraíso, en que colocar al hombre, el cual en él tendrá cuanto desea, junto con la exención de la enfermedad y de la muerte. Cotra la vejez bastará un baño en la fuente de la vida; con él volverá el hombre a ser joven.

Los Algonquinos de Norte América dicen que el Ser Supremo, habiendo sobrevenido la muerte a los hombres, instituyó la ceremonia de la vida, destinada a retardar la muerte lo más posible. *Puluga* entre los Andamanes y *Bayame* de los Weradyuri-Kamilaroi es compasivo e inclinado a prestar socorro. Bayame además perdona con placer los pecados de que el hombre se ha arrepentido y enmendado. El *Anciano de allá arriba* de los Wigot-Maidu quiere ser rogado con confianza por quien se halle en algún aprieto para venirle al punto a socorrer. *El que mora allá arriba,* según los Wintun, toma sus providencias en favor de los hombres, que han de venir al mundo. Los Jamanas y los Pigmeos de Semang, cuando sienten sobre sí el azote de Dios, le califican de duro y cruel; pero pronto vuelven sobre sí y confiesan que no castiga sino a los malvados.

Cuanto a poder, el del Ser Supremo es tan grande que lo puede todo y no existe otro alguno, por fuerte que sea, que con El pueda compararse. Es verdaderamente omnipotente. Este poder se revela en la obra de la creación, que le atribuyen, aunque a veces un poco vagamente. Las tribus Pigmeas, los Ainos y los Australianos tienen una idea bastante clara de la creación. Más clara aún los de América, así los de Norte América, de California y de la Tierra del Fuego. Los Negrillos del Congo francés dicen haber creado Dios el mundo con sola su palabra. El comienzo de la Biblia: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» no encontraría ninguna extrañeza entre la mayor parte de las tribus primitivas. Ni siquiera el relato de la formación de Adán del barro y su animación mediante el soplo divino.

El punto más importante es el de la moralidad del Ser Supremo. Ya hemos visto cómo le atribuyen el juicio sobre todas las acciones de los hombres, aun sobre los pensamientos más secretos. Esta autoridad soberana de Juez dimana de la autoridad de supremo Legislador, con que prescribe el bien y condena el mal.

La extensión de la ley moral no es la misma en todos los pueblos. Generalmente hablando, abarca los ritos, los sacrificios y oraciones prescritas por el Ser Supremo, la sumisión a los ancianos, el respeto de la vida humana, la prohibición de derramar sangre sin justo motivo, la condenación del adulterio, de la fornicación, de los vicios contra naturaleza, de las relaciones sexuales antes del matrimonio, la prescripción de la honradez, de la asistencia a los indigentes, a los enfermos, a los débiles, a los ancianos y a las familias de prole numerosa.

Tales preceptos se inculcan a los jóvenes, sobre todo durante las ceremonias de la iniciación, y en otras, que muchas tribus americanas y pigmeas dicen haber sido instituídas por el Ser Supremo, con el fin de asegurar la educación moral, social y religiosa de los jóvenes. Así se explica la vida verdaderamente moral de estos pueblos primitivos. La cual es tanto más de maravillar, si se considera la libertad en que viven, sin autoridad ninguna que ponga leyes al conjunto de la tribu.

Toda ley exige una sanción, y así mismo la ley puesta por el Ser Supremo. En muchos pueblos, las sanciones se realizan sólo en la vida presente. Los buenos tendrán una larga vida, los malos sufrirán una muerte prematura.

Pero esta sentencia raras veces la ejecuta el Ser Supremo. Su misma bondad se lo impide. Para este duro ministerio se sirve de los espíritus malos o de las fieras. Sólo en casos excepcionales los hiere El mismo directamente con el rayo. Pero la mayor parte de los primitivos no se contentan con estas sanciones terrenas, antes creen en las recompensas y castigos de la otra vida. En general muestran ideas más precisas sobre el premio de los buenos, que sobre el castigo de los malos. A juzgar por las informaciones que nosotros poseemos, la morada de los buenos después de la muerte es el cielo, en que reside el Ser Supremo, y a cuya compañía son ellos admitidos. Allí la vida está exenta de la muerte, de la enfermedad y de todo mal; es una *idealización* de la vida terrena. El castigo de los malos es el fuego, según unos; según otros, el frío; algunos afirman que el aniquilamiento, otros aseguran que la vida errante.

Por lo dicho ya se ve que el Ser Supremo no es para los primitivos aquel Dios que, según el juicio de los impíos, «se pasea hacia los polos del cielo y no presta atención a lo que sucede en la tierra» (Job. XXII, 14), como quieren hacernos creer muchos autores modernos. Confirman esta idea los actos de culto, por los que se establecen relaciones personales entre el Dios y los primitivos.

La primera y más general manifestación del culto es la *oración,* que unas veces es *interior* y sin palabras, otras *por gestos* acompañados de alguna invocación del Ser Supremo, otras expresada con fórmulas libres, otras con fórmulas fijas, que se emplean sobre todo en les ritos solemnes. Esta oración es de ordinario de *petición,* a veces de *acción de gracias.* Algunas tribus tienen la primera por innecesaria, ya que el Ser Supremo conoce bien las necesidades de los hombres, y no le falta voluntad de satisfacerlas; y así lo único que exige es la acción de gracias por los favores recibidos. Entre los Australianos se practica también la oración por los muertos, para que vayan pronto al cielo. Estos mismos son poco amigos de importunar con sus ruegos al Ser Supremo, y lo consideran como una ofensa a su bondad innata. Se maravillan de las importunas oraciones de los blancos, cuya conducta moral les parece inferior a la suya. Otras tribus, como los Negrillos del Congo francés y de América, son muy inclinados a frecuentar la oración. El sacrificio más común entre los primitivos es el de las primicias. Lo cual no se ha de entender de los primeros frutos del campo, que no cultivan; sino las primicias de las plantas o frutos que recogen en el campo, las primicias de la comida que para sí preparan, de lo más exquisito de la pieza que han logrado cazar, etc. Y esto lo ofrecen a Dios, no porque ellos crean que tiene de ello necesidad, sino en reconoci-

miento y acción de gracias por los dones que les ha otorgado. También tienen sus fiestas, la primera de las cuales es la fiesta de la iniciación de la juventud, practicada con gran exactitud y celo.

En ella se instruye a los jóvenes, antes de capacitarlos para el matrimonio, en la sabiduría de la tribu, en sus tradiciones sobre Dios, sobre la vida moral y las relaciones sociales. En suma, no hay pueblo que no practique un culto. En lo cual se distinguen la mayor parte de las tribus pigmeas, las árticas, algonquinas y californianas. Y son precisamente estas las tribus, que han sido objeto de más cuidadosos estudios. No hay duda que, el día en que sobre las demás se puedan llevar a cabo investigaciones igualmente detalladas, habremos obtenido una confirmación más amplia y segura de lo que dejamos expuesto.

¿Y cuál es el origen de estas ideas tan altas de religión y de moralidad? Los etnólogos, ateniéndose a su método puramente histórico, recogen los documentos, pero no se atreven a pasar más adelante. Sin embargo, a pesar de todos los principios positivistas, pocos son los que se resignan a detenerse en la simple comprobación de los hechos, sin tratar de inquirir el origen de los mismos, mediante los principios de la filosofía. Veamos cómo se expresa sobre este punto el P. W. Schmidt, en cuya autoridad venimos apoyando nuestra exposición sobre las creencias de los primitivos.

Ante todo, una cosa debe llamar la atención de quien considere los hechos hasta el presente adquiridos, acerca del Ser Supremo, y es su exacta correspondencia con el conjunto de las necesidades humamanas.

Y primeramente, la necesidad de explicar la existencia de las cosas queda satisfecha por la creencia en un Ser Supremo, creador del mundo y del hombre. Así mismo, las necesidades sociales hallan su justificación en la noción de este mismo Ser Supremo, fundador de la familia, y por consiguiente de las relaciones recíprocas del marido y de la mujer, de los padres y de los hijos, de los hermanos y parientes entre sí. Igualmente se da satisfacción a las necesidades morales por la atribución a este Ser Supremo de una moralidad personal absoluta, de las cualidades de legislador, juez y renumerador del bien y vengador del mal. Las tendencias afectivas, el amor, la confianza y la gratitud, hallan su objeto más noble en el Ser Supremo, considerado como Padre, de quien el hombre sólo recibe bienes. En fin, la necesidad de un protector, a quien pueda confiarse con seguridad, encuentra también satisfacción en este Padre, cuyo poder y grandeza se levantan por encima de todos los seres.

Este Ser Supremo asegura así a la humanidad primitiva la capacidad práctica de vivir y de amar, la confianza en el trabajo, la firme esperanza de someter el mundo y no ser por él aplastado, la generosa ambición de alcanzar los fines más altos, situados del otro lado de la vida. Nos hallamos, pues, en presencia de una religión verdadera, con todos los elemen-

tos esenciales y con un poder efectivo de acción. Sólo ésta pudo dar a la humanidad primitiva el valor para caminar esforzadamente a la realización de la obra que le había sido confiada.

Cuanto a los orígenes de esta alta noción religiosa, de cada uno de sus elementos y, sobre todo, de su admirable síntesis, son cuestiones éstas, a las que el método de la Historia cultural se aplica con predilección, pero a las cuales no se atreve aún a dar respuesta. Dos dificultades se ponen a esto. La primera es la complejidad de la cultura primitiva, en que se hallan diversas fases, y sin que aún hayamos podido definir con seguridad las relaciones históricas de unas con otras. Además, no se puede asegurar que en esa civilización primitiva se hayan conservado todos los elementos que la constituían en sus orígenes; antes se debe dar por cierto que algunos se han perdido, o que se conservan en las civilizaciones posteriores. El estudio de los primitivos resulta muy difícil a causa de la discontinuidad geográfica en que viven los pueblos que la poseen, y los posteriores no han sido aún bastante estudiados para que se pueda formar un juicio seguro sobre sus aportaciones a la constitución de la cultura primitiva (1).

Estas consideraciones, tan autorizadas del P. Schmidt, nos obligan a confesar que no conocemos cómo procedieron los primitivos para venir a esas afirmaciones sobre Dios y su culto, sobre las normas y fines de la vida humana; si los recibieron de una revelación superior y luego los conservaron fielmente encarnados en las formas sencillas de su vida familiar y social, o si los alcanzaron por el solo uso de la razón, o si más bien, las dos cosas concurrieron a este feliz resultado, obrando el hombre por su inteligencia y guiándole e ilustrándole Dios con sus secretas inspiraciones, para que acertase en cosas que tan necesarias le eran.

Quien considere la triste historia humana y tenga alguna idea de la paternal y misericordiosa providencia del Señor se inclinará más a lo último. Pero las formas en que cristalizó el pensamiento humano sobre Dios, o digamos, los moldes en que se fundió la verdad, fueron los mismos que nosotros poseemos hoy, los que se derivan del principio de causalidad. Los nombres que dan a Dios nuestros primitivos de Creador, Hacedor, Padre, etc., etc., son una prueba clara de esta afirmación.

Al lado de estas verdades, hoy demostradas por la Etnología, sobre la universalidad de una creencia en el Ser Supremo entre las tribus salvajes, existe otro hecho igualmente comprobado, y es, que tales verdades, en estas mismas tribus primitivas y más aún en otras tribus y pueblos de más elevada cultura, se hallan envueltas en una muchedumbre de su-

---

(1) En estas páginas hemos seguido casi a la letra al P. W. Schmidt en su libro ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN *Las teorías y los hechos,* traducido en francés por el P. Lemonnyer. Para más amplias informaciones puede consultarse el volumen III de su gran obra *Ursprung der Gottesidée.*

persticiones de todo género, que las encubren o del todo las ahogan. Aunque esto sea triste, no será sorprendente para quien considere cuán difícil es conservar en nuestro pueblo cristiano las ideas claras y puras de la doctrina cristiana. La estrechez de nuestra inteligencia no abarca las verdades más sencillas, que suelen ser también las más grandiosas y más comprensivas; la imaginación se sobrepone a la inteligencia, y las pasiones oscurecen las ideas y vician los sentimientos más puros. Se empezó por olvidar la distinción entre el Hacedor y su obra, divinizando la naturaleza. La actitud del hombre comenzó entonces a cambiar. A la confianza en el *Padre de allá arriba,* que siempre se mostraba bueno, se sustituyó el temor de los espíritus, que le molestaban; a la plegaria, con que imploraba la bondad del Padre, sucedió la fórmula mágica, con que aspiraba a someter a su voluntad esos mismos espíritus, o a doblegar, según su capricho, las leyes de la naturaleza. La tendencia a objetivar la propia conciencia, a concebir las cosas superiores a semejanza de sí mismo, obrando sobre ese Universo, que se creía divino, o sobre ese Hacedor, que ya se tenía por demasiado humano, dió origen a toda la floración mitológica, que en las naciones más adelantadas viene a oscurecer las ideas puras sobre Dios y la religión, y a ahogar aquellos sentimientos sencillos de los pueblos primitivos. Pero todo esto sin destruir totalmente el fondo de esas ideas y sentimientos religiosos.

Una prueba de esto será, entre los semitas, el nombre de *El* (dios), que en los tiempos históricos es nombre común, aplicable a todos los dioses; pero que, según los especialistas, representaría el nombre propio de Dios entre los pueblos de la raza semita (1). Más claro aparece esto entre los griegos, para quienes *Zeus* es el Dios supremo, autor de las cosas y padre del hombre, gobernador del mundo, legislador e inspector de la vida humana, etc., etc. Las ideas más puras sobre la divinidad y los sentimientos más nobles los han concentrado los griegos en la persona de Zeus, no obstante ser el dios más envilecido por las leyendas mitológicas de los poetas (2). Estas leyendas son fruto de la imaginación alocada,

---

(1) Lagrange, *Etudes sur les religions semitiques,* ed. 2.ª, págs. 70 ss. Es muy de notar lo que dice acerca del significado primitivo de este nombre de *El*. Wellhausen cree que significa *señor, dueño;* Halevy que *primero.* «Mais nous croyons devoir préférer la theorie de Lagarde, dejá proposée, comme il le reconnait, par La Place, théologien réformé français, mort en 1655. Dieu est le but des désirs et des efforts de l' humanité, ou, si l' on trouve cette idée trop métaphisique, celui vers lequel on va pour lui rendre un culte, dont on recherche la protection, auquel on tend par la prière, *coincidentibus interea bono et fine*» (p. 81).

(2) Decharme, *Mythologie de la Grece antique,* ed. 3.ª, págs. 19 ss. El cual resume su estudio sobre Zeus con estas palabras: «C' est qu' en dépit de la mithologie, il était le dieu par excellence, doué de toutes les attributions et de la plénitude de l' être; c' est qu il était dieu (θεος), comme l' appelaient souvent les Grecs, et la noble conception du Jupiter hellénique est, á peu de chose près, celle devant laquelle l' humanité s' in-

la misma que creó los evangelios apócrifos e infinidad de leyendas de santos, las figuras grotescas de las iglesias románicas, y tantas otras cosas como la historia y la vida actual nos muestra mezcladas a las más venerandas de la fe y de la piedad. En esto se realiza aquella sentencia de San Pablo, que en las generaciones pasadas Dios dejó a la humanidad seguir sus caminos (Act. XIV, 15). Y la otra, que los sabios de la gentilidad se infatuaron en sus pensamientos, se oscureció su corazón, y, creyéndose sabios, se hicieron necios (Rom. I, 21).

Pero en medio de estos extravíos el hombre conservó su alta noción de la divinidad, su propia dependencia de ella, sus sentimientos religiosos. Las leyes, que rigen la manera de concebir y dar expresión a todas estas ideas y sentimientos, son también en el fondo las mismas; pero, en concreto, esas expresiones cambiaron al compás de la cultura y de todas las manifestaciones de la vida. Así por ejemplo, el simple sacrificio de las primicias en los primitivos se desarrolla en el sacrificio de los ganados, cuando el hombre se dedica a la cría de los mismos y éstos representan la riqueza del hombre y su principal medio de vida (1). Igual se diga de la oblación de los frutos de la tierra, cuando el hombre se hizo agricultor Progresando en la vida social, y haciéndose más complicada, también esto alcanzó a la religión. El día en que sobre uno o muchos pueblos reinó un hombre con poder soberano, es natural que el hombre trasladase la idea de rey y de su dominación a Dios, aunque fuera agrandándola cuanto alcanzaba su inteligencia (2). Los mismos sentimientos podrían cambiar, o mejor, a impulso de estas múltiples y nuevas manifestaciones, podría desarrollarse más un aspecto de esos sentimientos religiosos, haciendo, por ejemplo, que donde predominaba la confianza en la bondad del Padre sucediera el temor a la majestad del Señor (3). Esto nada tiene de extraño, ya que hasta en la misma vida de los santos, que no es en sustancia sino amor de Dios, caridad, podemos observar manifestaciones tan diversas, que tienen su origen, no precisamente en la gracia divina, ni en la caridad, sino en la condición psicológica del indivíduo, en su educación y en el ambiente que le rodea, todo lo cual contribuye a dar una forma especial a la gracia infundida por el Espíritu Santo. La gracia, dicen los teólogos, no destruye, sino que perfecciona la naturaleza. Quiere esto decir, que la gracia, al ser recibida en el alma humana, se acomoda a la modalidad de ésta, no destruyendo sino aquello que encuentra contrario a ella misma e incompatible con su acción.

FR. P. CUETO.

---

cline encore aujourd' hui» (p. 37). Lo cual será verdad, si sólo consideramos al *Dios* de la filosofía cristiana, prescindiendo del *Padre celestial,* que nos revela el Evangelio.

(1) Lagrange, pp. 247 ss.

(2) Lagrange, pp. 99 ss.

(3) Lagrange, pp. 110 ss. y Revue Biblique.

Ante las Leyes persecutorias

La subordinación de principios.

Al discutirse la totalidad del proyecto de ley de las Congregaciones religiosas, rasgaban las vestiduras algunos diputados de la mayoría de las Cortes Constituyentes españolas ante la afirmación del señor Gil Robles de que los católicos no admitíamos como ley el artículo 26 de la Constitución; llamándonos por esta razón *anarquistas*.

No; los católicos no pueden ser anarquistas, sin dejar de ser católicos; porque los anarquistas menosprecian las leyes y los católicos han de reconocer las leyes divinas y humanas, las leyes naturales y las positivas. Pero *cum grano salis:* con la debida subordinación.

Si una ley humana se opone a una ley divina o a una ley natural, será como si un alcalde toma una disposición contra lo preceptuado por el Gobernador o por el Ministro del ramo: nadie estará obligado a obedecerle.

Las leyes dadas por un Parlamento legítimo son las leyes humanas; obligan a los católicos de suyo; mas ha de ser a condición de que no se opongan a las naturales y a las divinas, que son de más base, que son inmutables, que no se circunscriben a una nacionalidad, como las dictadas por un Parlamento.

Si en la Constitución hay un artículo opuesto a alguna ley divina o natural, ese artículo—no los restantes—carece de fuerza obligatoria; es sencillamente un atropello, una violencia que se padece, una verdadera ilegalidad, una medida autoritaria e injusta; como el encarcelarnos sin motivo, el injuriarnos, el despojarnos a capricho, con apariencias más o menos legales.

El hombre es esencialmente sociable, en verdad; mas no siempre vive en sociedad, ni obligado a preceptos sociales. En cambio siempre está obligado a cumplir las leyes naturales y las leyes divinas, cuando llegan a su conocimiento.

Las leyes humanas forman una categoría inferior: no existen hasta

que se vive en una sociedad relativamente perfecta; no obligan en conciencia con detrimento grave; se abrogan por la costumbre contraria, o sencillamente por no haber encarnado en la práctica.

Preferir esas humanas disposiciones sólo porque tengan tras de sí un medio coactivo, lejos de ser honrado, sería una defección y una injusticia; equivaldría a anteponer a los vínculos de parentesco de primer grado (padres, hermanos, esposos) los de un grado lejano, del que en muchos casos hasta se puede prescindir.

En el orden doctrinal el aceptar leyes humanas opuestas a las leyes divinas es sencillamente una apostasía; vale tanto como pisar el crucifijo, renegar de la fe, blasfemar. Contra eso no cabe más que la protesta en su diversas formas, la resistencia en sus varias escalas, y a la postre, el martirio, que es siempre obligatorio ante la apostasía.

El poder docente de la Iglesia, el derecho a enseñar lo que Cristo mandó—*omnia quaecumque mandavi vobis*—ley divina es, claramente expuesta por el Salvador mismo y practicada a lo largo de veinte siglos, con dificultades en los medios tiránicos, y con facilidades en las naciones civilizadas, que también señalan alguno que otro eclipse de libertad.

La enseñanza no sólo es un derecho, sino un atributo esencial para la vida de la Iglesia. Los católicos no podemos renunciar a él, en modo alguno.

Aparte de ese derecho, de ese deber por Cristo mismo impuesto, que es para los católicos como un sacramento, como una bandera sagrada y venerable, que en cien combates se enarboló con gloria, los Ministros de la Iglesia, los sacerdotes y religiosos, ante un estado que no reconozca a la Iglesia misma, tienen derechos naturales que alegar, que defender, por encima de todas las convenciones. La igualdad entre los ciudadanos, que todas las Constituciones modernas proclaman y que la española terminantemente establece, queda con ese veto destruída en su más elemental y digna expansión, que es la de la enseñanza. El veto de enseñar, puesto a personas formadas para la enseñanza, es doblemente absurdo; y tratándose de una clase que en la historia española lleva la representación universitaria más gloriosa, tiene más carácter de befa que de ordenación de gobierno. Si a un militar se le prohibiese el uso de las armas, no se le inferiría mayor ofensa que si a un hombre de carrera se le veda enseñar, constituyéndole en paria, en ser disminuído, sólo por haber recitado unas preces o haber recibido unas bendiciones, en las cuales, para mayor escarnio, no cree el legislador que de enseñar le priva, sólo por una consagración o por un voto.

En el orden de derecho público, en puro derecho de Gentes, esa prohibición es absolutamente insostenible, y la condición de sacerdote o de religioso, por depender de un acto interno, es imposible de comprobar en el fuero contencioso, que debe atenerse a la capacidad, a la normali-

dad y a los títulos académicos, trátese de quien se trate. Eso es elemental en buen derecho de Gentes; en derecho de todos los pueblos, de todas las naciones, de todas las épocas de verdadera libertad. Cualquier escritor, ya elemental, ya clásico nos lo hacer ver, pues se trata de doctrina corriente y aceptada. Sólo en un régimen de castas cabe la proscripción; cabalmente por tratarse de un régimen proscripto.

Mirando a España se acentúa la razón de la sinrazón. ¡La enseñanza de los sacerdotes y de los religiosos en España! Prescindiendo y todo de nuestro espíritu cristiano, que aún es el de la mayoría, a juzgar por la estadística de los que se bautizan y se casan y se entierran por la Iglesia ¿cómo se va a privar a esta clase, esencialmente docente, del derecho a enseñar en un pueblo, que no tiene más airón que el de sus ilustres predecesores?

Desde S. Isidoro hasta el P. Vitoria y hasta Balmes; es decir, hasta hace una centuria ¿quiénes fueron los grandes profesores, que nos acreditaron ante el mundo? ¿quiénes los grandes escritores, cuyas obras adornan los estantes de nuestras bibliotecas, hoy exhumadas particularmente para estudiar los problemas del Derecho de Gentes, del Derecho Internacional Público, que nació entre nosotros? El noventa por ciento fueron clérigos.

Los seglares de entonces, muy religiosos generalmente, tienen su historial levantado en los ejércitos de mar y tierra, en los descubrimientos, en los gobiernos, en la administración de justicia, en la obra de colonización y de enriquecimiento material. En la de cultura, en la de enseñanza, en la de libros publicados no son ni sombra de los clérigos; su influencia ante la de ellos palidece del todo en nuestros fastos.

Hasta el manco inmortal, que se cita siempre como la crema de nuestros escritores, ha de rendir parias en punto a ciencia, a infinidad de clérigos, y en razón de influencia y de número de ediciones, hoy ya sabemos que Fr. Luis de Granada se las quintuplica, y tiene en francés y en italiano más que Cervantes en español. Tenemos que enfundar la bandera de un laicismo, que entonces no tenía otro significado que el de carecer de órdenes y de hábitos monásticos.

Aun en las materias más apartadas de la actividad clerical; en el teatro ¿no dicen nada a nuestros parlamentarios los nombres de Juan de la Encina, Naharro, Castillejo, Bermúdez, Juan de la Cueva, Montalván, Mira de Amescua, Moreto, Argensola, Góngora, Tirso, Remón, Calderón y Lope de Vega?

La enseñanza clerical tiene prosapia tan ilustre en España, que el proscribirla ha de hacerse sin razonar, en un momento de pasión, de irreflexión, de esos que tienen que ir seguidos de arrepentimiento en almas bien nacidas.

Los colegios mismos universitarios, en que estudiaban los becarios, los

pobres demócratas de antaño, fundados fueron en su inmensa mayoría por frailes, canónigos y Obispos. El de S. Gregorio de Valladolid, el de Santo Tomás de Sevilla, los salmantinos de Anaya, Cuenca, Oviedo, el Arzobispo, la Vega, S. Millán, Sta. María, S. Pedro, Cañizares, la Magdaenla, la Concepción, los Angeles, S. Miguel, S. Pelayo... hasta dos docenas de colegios se contaron en la ciudad del Tormes, fundados por clérigos. ¡Difícil es prohibirles la enseñanza en estas tierras de pan llevar, sin renegar de España, que no consiste en una circunscripción geográfica, sino en una tradición, en una formación espiritual, en una afirmación histórica de los valores fundamentales!

Hoy mismo enseñan en las Universidades españolas sacerdotes acreditadísimos, que intervienen en las Academias y en otros centros de alta cultura, no desdiciendo de sus consocios seculares, sino destacándose entre los mejores.

En la Universidad de Madrid tenemos a D. Miguel Asín, escritor de fama mundial, que deja huella honda en las disciplinas arábigas. Pues si no lo exceptúan, por los derechos adquiridos, tendrá que cesar en la enseñanza, *por ser sacerdote católico.*

En la Facultad de Filosofía está también el sucesor de Bonilla S. Martín, sucesor dignísimo, aunque se creía que no lo íbamos a encontrar; ahí está el señor Zubiri, agil, erudito, moderno, celebrado por tirios y troyanos como profesor, cuanto lo había sido como talentudo estudiante. Su juventud madura no le puede librar del veto, del estigma que le da ante este proyecto de ley, el ser *sacerdote católico.*

Otro tanto tendremos que decir de los señores Montero y Zaragüeta, cuyos nombres bastan para su elogio.

Los religiosos españoles, rota con la exclaustración la cadena de la enseñanza oficial universitaria, no la volvieron a soldar, por razones complejas, entre las que sólo hemos de apuntar el que no se restauró la facultad que ellos más cultivaban, que era la de teología. No obstante, su tradición universitaria no murió. Arrojados de las Universidades españolas, se acogieron a las extranjeras. En Estados Unidos, en Italia y en Suiza recordamos actualmente más de una docena de profesores universitarios españoles; por no hablar de los que en Manila sostienen la Universidad de Sto. Tomás con sus tres mil cuatro cientos estudiantes.

Los religiosos y sacerdotes no podrá decirse que tengan ninguna ciencia infusa de que carezcan los seglares; sino que por su vocación especial y por estar libres de las atenciones de familia, disponen de más tiempo para el estudio. Por cada seglar que pueda dedicar todo el tiempo al estudio, al cultivo de la ciencia pura, habrá diez sacerdotes y veinte religiosos que lo puedan hacer.

¿Cabe en Derecho de Gentes? ¿en tradición hispánica? ¿en sentido mo-

ral? ¿en ambiente jurídico el excluirlos de la enseñanza pública ni privada?

¡Anarquistas! porque no aceptamos esa exclusión; porque sostenemos el Derecho de Gentes; porque conservamos nuestras gloriosas tradiciones; porque rendimos homenaje a los españoles, que hoy luchan denodadamente fuera de España y en España, sin apoyo de los gobiernos españoles, perseguidos más bien por ellos...

Que recapaciten nuestros parlamentarios de la izquierda; que mediten a solas; que repasen la labor actual de nuestros misioneros; que recuerden la grandiosa exposición cultural hecha en Madrid por los colegios privados, que apenas podía esparcirse en la Biblioteca Nacional y en la que asombraban, sobre todo, los *stocks* de las Órdenes religiosas.

Sólo otra exhibición habrá causado entre las obras modernas españolas impresión más profunda que la de ésta, y es la *Exposición misional* de Barcelona, formada en no pequeña parte con relieves de la Exposición Misional de Roma, celebrada dos años antes, en la que España quedó a una altura que en pocas ramas podrá alcanzar en competencia con las naciones más adelantadas, si es que puede en alguna otra presentarse ante ellas. Son muchas Españas las que controlan nuestros misioneros fuera de aquí.

Hay que reconocer que en el proyecto de ley de Congregaciones religiosas se respeta la enseñanza autónoma y propia de los miembros de las Congregaciones, y por lo tanto no se cierra el paso a la influencia misionera fuera de España. Sin duda se ha tenido en cuenta el desastre económico que seguiría a una disposición draconiana, que cerrase los noviciados, sostenidos en gran parte con dinero de fuera; y acaso también se temió el contraste que haríamos frente a Francia, por ejemplo, que además de favorecernos en sus Colonias, pensiona algunos colegios nuestros fuera de ellas, sólo porque enseñen francés...

Mas vengamos a cuentas. Los misioneros españoles, que enseñen fuera, tendrán buenos colegios, si tienen buen crédito, y lograrán buen crédito, si no se improvisan en la enseñanza. Por lo tanto han menester hacerse a ella antes de entrar de lleno en esos centros. Si por no permitirles tener colegios en España, es preciso sacarlos a entrenarse, a ensayarse fuera de la nación, el crédito que adquieran más tarde no será crédito de enseñanza española, de cultura española, sino de españoles que lo conquistan fuera de España: en Francia, en Bélgica, en Suiza, en Italia, en Alemania, en Inglaterra; crédito conquistado, no sólo fuera de España, sino a pesar de España, voy al decir, de los gobiernos españoles.

Y eso no debe ser, aun mirando sólo al interés bastardo económico y al más espiritual del buen nombre y de los valores hispánicos, que se inutilizan. Ni en el presente, ni en el pasado, ni en el porvenir podemos

los españoles menospreciar los valores hispánicos. Tan absurdo sería que un católico renegase de la gloria de Séneca, porque no fué católico, como que un acatólico reniegue de la de S. Isidoro, porque lo fué.

Tan necesarios son los valores tradicionales, para la esencia misma de la patria, que el señor Azaña recurría un día para salvar su españolismo a la España anterior a Recaredo y a los manes de los Comuneros, y el señor de los Ríos se consideraba heredero del espíritu de los erasmistas, y otro señor, cuyo apellido no me ha quedado en la cabeza, protestaba de los veinte siglos últimos, acogiéndose a la España anterior al Cristianismo; aunque ciertamente, no parece envidiable la situación de España hecha girones coloniales o despertando a la civilidad en las cavernas.

El que hable de España, el que la ame, habrá de representar algo de ella; algo orgánico, algo integral; algo que nos una al pasado que nos formó; por virtud de lo cual se fué fraguando esta nación y tiene un patrimonio, que hemos de conservar y hemos de mejorar; pero no destruir, que eso será lo mismo que desespañolizar.

No sabemos qué razones tendrán para suprimir la enseñanza a los sacerdotes y religiosos nuestros sañudos diputados de la mayoría. Estos días no hemos escuchado más que una (aparte de las chabacanadas eruditas contra los hombres inmortales, que llenan el santoral de la Iglesia); y es que esa prohibición, ese veto, ese estigma, está mandado en la Constitución.

Cuando la Constitución se discutía todo era poner prisas para hacer una; *aunque no fuese la de los siete sabios de Grecia;* una pasadera, retocable, perfectible.

Ahora nos encontramos con un artículo que pugna contra otros más fundamentales de la Constitución; que pugna contra el Derecho de Gentes; que pugna contra el Derecho Natural; que pugna contra la tradición hispánica y hasta contra los intereses materiales de los españoles; y a todo trance se quiere aplicar.

Tragándonos todas estas herejías jurídicas, pensemos en lo que será y en lo que se dirá de nosotros el año que viene.

Si en el actual salieron algunos centenares de chicos de España, buscando sólo la enseñanza de los jesuítas ¿cuántos saldrán cuando ningún colegio religioso quede en España?

Y si nuestros profesores religiosos, aunque lo sean de Universidad en otras naciones, no pueden regentar aquí una cátedra elemental el año entrante, ¿qué dirán de nosotros los profesores de Internacional, que se aprestan para venir a Madrid y a Salamanca, con objeto de rendir al Padre Vitoria el homenaje proyectado? Vitoria mismo, el fundador de la escuela moderna de Derecho Internacional, no podría ser con esa ley profesor de Universidad, ni de Instituto, ni maestro de Escuela. Los es-

pañoles se han enterado, después de quince siglos de catolicismo, de qué los religiosos y sacerdotes católicos no saben nada ni nada pueden enseñar.

Y el caso es que su credo es el mismo de los restantes católicos; y que la lógica llega a establecer que todos los católicos deben ser apartados de la enseñanza. Es el record de los inventos.

¡Después de quince siglos! ¡Agilidad como la nuestra! ¡españolismo como el de los nuevos patriotas de última hora!

Harto mejor será reconsiderar las decisiones súbitas, y arrancar de la Constitución lo que haya en ella de morboso y antinatural y antiespañol, que no podrá menos de ser inhumano y opuesto a otros dictados de la Constitución misma. Poco la ama quien la enfrenta con el Derecho Natural, que no dobla ni chasca.

En todo caso, los católicos, religiosos o no, sacerdotes o no, tendrán que decir ahora lo que dijeron siempre: *es menester obedecer antes a Dios que a los hombres.*

Los católicos respetamos las leyes todas; no somos anarquistas; pero establecemos en todo el mundo la debida subordinación entre las leyes humanas y las divinas, entre las leyes positivas y transeuntes y las naturales y permanentes.

Y dispénsenos el lector de comprobantes clásicos; porque nada hay más fácil que ensartar en esta materia tan manida una millarada de textos de los grandes maestros cristianos, empezando por Sto. Tomás, que los tiene a porrillo. Mentalmente van todos alegados.

FR. LUIS GETINO

Boletín de Filosofía

Intensidad filosófica y orientación general.

Si bien el enorme desarrollo de la industria multiplicando las satisfacciones materiales, y el espíritu mecanicista americano tienden a desviar la atención de la ciencia desinteresada y particularmente de la meditación filosófica, hay cierta vida intelectual, y en una *élite*, reducida, pero de gran influencia, subsiste verdadera pasión por la investigación filosófica seria, dando a nuestra época un carécter espiritual más destacado sin duda que en ninguna otra a partir del siglo XVII. Si el fruto de esas inteligencias superiores se mantiene dentro de un estrecho círculo de profesionales e iniciados, como si los valores por ellos representados fueran uno de tantos deportes y no el ejercicio de la parte más noble del hombre, la auténtica vida y exponente más elevado de cultura, no es porque tal despreocupación sea patrimonio de nuestra época: causas análogas a las actuales han mantenido y mantendrán siempre a la inmensa mayoría de los hombres absorbidos por los afanes de la vida material o sojuzgados por bajas pasiones. Claro está que esa misma actitud es, en cierto modo, toda una filosofía, según el adagio: *vivere est philosophare,* más verídico que el corriente: *primum vivere, deinde philosophare;* pero es una filosofía manca, impuesta por circunstancias extrínsecas a la vida integral. Vivir es filosofar, pero vivir no es comer, jugar y dormir, sino desarrollar todas las actividades del hombre, y de un modo especial las que le son específicas.

A pesar de todo, la perspectiva que hoy ofrece al observador el movimiento *vital* o filosófico es francamente optimista, considerado en su conjunto. Etnicamente, los focos principales de esa actividad tienen su asiento en los pueblos que figuran a la cabeza de la humanidad actual en las demás manifestaciones de cultura: Francia, Alemania, Angloamérica e Italia. En todos estos pueblos hay nombres muy ilustres bien conocidos del mundo filosófico, pero creemos que a la cabeza de todos está Francia. La Ciudad Luz, que en algún

tiempo pudo darse tan pomposo nombre por pura jactancia, lo tiene hoy en justicia. Ningún pueblo puede ofrecernos un grupo de pensadores tan excelente por el número, la calidad y la influencia que ejercen en el pensamiento moderno. Sólo los nombres de Bergson, Meyerson y Le Roy, son garantía de la anrior afirmación, sin desconocer la fortuna adquirida por los sistemas de William James, de Husserl y de Croce. Esto explica que en nuestro trabajo de orientación *general* hagamos referencia casi exclusiva a aquellos filósofos, a parte de que los medios con que contamos para la información son, en su mayoría, de origen francés. Conste también que nuestro fin principal es el boletín de filosofía, y por consiguiente, esto que llamamos orientación general, no tiene más pretensiones que las de una introducción o preámbulo, no obstante sus dimensiones desacostumbradas, que quizá hagan del trabajo total un monstruo con cabeza de hormiga y cuerpo de elefante. Vaya por delante esa autocrítica para satisfacción de mi amor propio.

Novedad relativa de la nueva filosofía.

Un solo vistazo a la producción mundial filosófica, aunque no sea más que en lo que llevamos de siglo, es suficiente para darse cuenta de que la filosofía contemporánea aparece dividida en tal multiplicidad y diversidad de direcciones que resulta sumamente difícil hacer un cuadro sintético, cuanto más un encasillado exacto, de los diversos sistemas con sus propias características. No obstante esta diversidad, no hay que forjarse la ilusión de que el pensamiento contemporáneo acuse una nueva etapa en la historia de la filosofía semejante a las representadas por Platón y Aristóteles, por Sto. Tomás y por Kant: no es más que una prolongación lógica del movimiento iniciado en los siglos XV y XVI y consumado por el filósofo de Koenigsberg, con su pronunciado carácter humanístico, al que se junta hoy la anarquía, consiguiente a la falta de grandes prestigios que en los siglos anteriores mantuvieron la especulación enrolada a determinadas directrices.

Los problemas son, como no podían menos, los eternos de la filosofía. Estos podrán enfocarse por muy diversos métodos, resolverse en un sentido o en otro, tratarse con más o menos profundidad, y hasta soslayar, a las veces, los más graves con una sofística que disimula casi siempre, bajo las apariencias de ingenio, un diletantismo huero; pero, en una o en otra forma, el entendimiento humano no es libre para crear a su antojo los problemas que constituyen el objeto de la filosofía. Estos se imponen al verdadero filósofo como problemas de estudio noble y serio, tan serio como es la vida del hombre en sí misma, en su origen y en su fin.

Desde este punto de vista puede decirse que la única innovación que cabe

en el desarrollo del pensamiento humano, más que en la invención de nuevos problemas, consiste en el método con que se enfocan los ya existentes, y principalmente en la selección o preferencia que se da a unos o a otros, según las preocupaciones de cada época, determinadas, sobre todo, por las necesidades de la vida y el impulso que algunas inteligencias privilegiadas logran imprimir en ambientes ya preparados. La historia de la filosofía tiene su lógica inquebrantable basada en la unidad específica de la razón humana, y es, por consiguiente, muy exagerada la novedad que no pocos autores atribuyen a la filosofía moderna, hasta el punto de considerarla poco menos que un producto espontáneo de no sé qué nuevas facultades nacidas al calor del libre pensamiento (1). Todo por desligarla de lo que con tanta ligereza se ha llamado «período tenebroso» o Escolástica. Por fortuna, este concepto de la Escolástica, sembrado a granel en las obras de los innovadores renacentistas y repetido después a coro por la ignorancia de quienes ni siquiera se tomaron la molestia de comprobarlo, se va desvaneciendo, a medida que la investigación histórica y el renacimiento neoescolástico vuelven por los fueros de la verdad. Ya no se encuentran, sino en casos raros, aquellos juicios epigramáticos tan en boga en los dos siglos precedentes, nacidos generalmente del odio a la idea religiosa. Hoy, al desprecio antiguo y al olvido, peor aún que el desprecio, va sucediendo la consideración y el respeto en casi todos, y en no pocos, la simpatía. Filósofo tan poco sospechoso de escolasticismo, como Armando Carlini, no duda en afirmar que la «filosofía moderna (agrade o no agrade a los repetidores de lugares comunes) ha nacido con la escolástica» (2). Se ha insistido más de la cuenta en la parte negativa de aquella filosofía, en su excesiva intelectualización y en aquel esquematismo puramente formal del período decadente, sin advertir que tales defectos no fueron exclusivos de la Escolástiua, sino de todo sistema en estado de descomposición. Y se olvida, por otra parte, la influencia enorme que el pensamiento escolástico ejerció, no ya solo en los grandes maestros del pensamiento moderno, como Descartes, Espinoza, Locke. Leibniz y Kant, sino también en algunos de los que hoy figuran a la cabeza del movimiento filosófico, como Bergson, Blondel, Le Roy, Husserl.

---

(1) «Ce qui caracterise cette période de la vie de l' esprit européen qu' on appelle l' ère de la Renaissance, c' est, d' une part, qu' elle a rompu avec la conception bornée de la vie que se faisait le Moyen Age, conception dénuée de liberté et de cohérence, et de l' autre, qu' elle a ouvert au regard des horizons nouveaux et fait épanouir de fraiches facultés intellectuelles». (H. Höffding, Hist. de la Philos., t. I, p. 7).

(2) Orientamenti della Filos. contemporanea, p. 19.

Espíritu metafísico.

Por parte de los supervivientes escolásticos se ha querido contestar a un desprecio con otro desprecio, y lo que es peor, a un olvido con otro olvido, so pretexto de que la filosofía moderna, con su supuesto horror a la metafísica, no es más que un tejido de frivolidades encaminadas a buscar un método que jamás encuentra. Se abusa mucho del calificativo, «filosofía del método», «superficialidad», «diletantismo»; tópicos muy cómodos, pero que descubren la ignorancia, la superficialidad y el apriorismo del que los emplea. Es verdad que se encuentran mil expresiones desdeñosas hacia la metafísica, pero no lo es menos, que semejante desdén no va dirigido, en la mayoría de los casos, contra *lo metafísico,* sino contra *la metafísica*. La distinción parecerá pueril, y sin embargo no lo es. No se desdeñan los problemas vitales de la metafísica, sino un sistema determinado de soluciones y, sobre todo, un método quizá excesivamente dogmático, a causa de cierto confusionismo entre lo filosófico y lo teológico. Y no pretendemos señalar defectos ni hacer apologías, sino únicamente consignar el hecho de que las cuestiones metafísicas, lejos de ser desdeñadas y preteridas por los grandes filósofos modernos, bien al contrario, constituyen la preocupación mayor y el fondo de sus sistemas (1). No es aventurado decir que la filosofía moderna es exclusivamente metafísica, pues a ella se debe el haber delimitado los campos, hasta ahora muy confundidos, del orden metafísico y el físico. Del «destructor» de la metafísica son estas palabras: «No es la metafísica objetivamente considerada—dice Kant en carta a Mendelssohn—lo que me inspira recelo; esa metafísica estoy convencido que pertenece al verdadero y perdurable patrimonio de la humanidad». Y en el prólogo a la segunda edición de la primera Crítica confiesa que la metafísica, no obstante sus variaciones caprichosas y la legítima desconfianza que suscita, es inmortal como la razón humana, pues una tendencia invencible arrastra el espíritu del hombre al misterio de lo absoluto (2). Por lo demás, toda la Crítica de la razón práctica es una confirmación, *in actu exercito,* de aquellos testimonios. ¿Que los resultados o soluciones de esos problemas no responden a la preocupación? Sin duda; por la naturaleza de los problemas, que se hallan en los mismos lindes del conocimiento, y por un criticismo endémico que sacrifica

---

(1) «L' ontologie est sans doute, auprès des philosophes modernes, la science la plus decriée. Mais c' est aussi la plus cultivée, au point que la période qui s' étend de Descartes à M. Bergson apparait comme l' âge d' or des ontologies». (R. Jolivet. La Notion de substance, p. III).

(2) Kants Werke. Edit. Cassirer.

al método una porción muy considerable de la actividad intelectual; pero ese metodismo exagerado obedece a un ideal noble, de resolver los problemas metafísicos con el maximum de certeza, con certeza matemática.

El Positivismo y la Metafísica.

El sistema filosófico, si así puede llamarse, que más escarnios ha hecho de la metafísica fué el Positivismo, nacido del fenomenismo kantiano y del fracaso del «método» en la ciencia del ser. Mas el supremo esfuerzo del positivismo por eliminar la metafísica y sustituirla, a título de último objeto de la investigación, por la moral y la ciencia social, es, por su mismo resultado, sumamente instructivo. En efecto, la conclusión final del positivismo es doble: por una parte, obligada por una necesidad que ninguna barrera artificial puede contener, la especulación filosófica, a despecho de las protestas comtistas, se ha vuelto cada vez más hacia los problemas más universales que pueden ofrecerse al espíritu humano. Y por otra, no sería paradójico buscar en la doctrina de Comte la ontología, que sin duda entraña su religión de la Humanidad o del Ser Supremo. Ontología que no es producto, como se ha querido (1), de la decadencia intelectual de su fundador, sino conclusión profundamente lógica del sistema, la cual no hace otra cosa que poner en evidencia su carácter esencialmente panteista. Pero ¿qué es en rigor todo panteismo sino un sistema metafísico? La historia nos demuestra que la metafísica no puede negarse sino en nombre de *otra* metafísica, expresa o implícita; y es que el hombre, como nota Meyerson, «fait de la metaphysique comme il respire, sans le vouloir et surtout sans s' en douter la plupart du temps» (2). Dígase, si se quiere, con Hume, que es una tendencia patológica del espíritu, pero, en todo caso, debemos confesar que es una enfermedad incurable, no siendo un cómodo escepticismo el tratamiento más adecuado para calmar sus ansias. Hay problemas apremiantes que torturan el alma sin una solución siquiera provisional. El escepticismo metafísico es un sanchismo que solo se preocupa del momento actual. La copla citada a este propósito por Unamuno, lo encarna con un realismo admirable: «Cada vez que considero—que me tengo de morir—tiendo la capa en el suelo—y no me harto de dormir» (3).

El verdadero escepticismo moderno se adorna con el nombre de Positivismo, abstencionista, primero, mientras flota en el ambiente el prestigio de

---

(1) Höffding, obra cit., p. 371.

(2) De l' explication, p. 6.

(3) Del sentimiento trágico de la vida. P. 46.

Comte, y negativista después, en la mayoría de sus representantes. El dominio casi absoluto obtenido por este *sistema filosófico* durante más de un siglo, fué debido a diversas causas, pero, sobre todo, a un factor psicológico susceptible de ejercer poderosa influencia en el espíritu de los sedicentes sabios. Para éstos, en efecto, el positivismo es un sistema *cómodo* y *seductor,* no sólo por la importancia capital que concede a sus trabajos científicos, sino también porque *declara* insolubles toda una serie de problemas filosóficos, cuyo estudio profundo exige una iniciación larga y penosa, muy difícil de acoplar con el orden de conocimientos y métodos propios. Formados en un género de investigación de contacto inmediato con la realidad empírica, y acostumbrados a que ésta se dejara reducir a fórmulas exactas, se explica que excluyeran de la ciencia lo trascendente, incoercible a esas fórmulas, aun aquello que solo lo es relativamente, como la psicología y la micrología (1).

Sin embargo, este dogmaticismo exclusivista no podía evitar la presencia constante de aquellos problemas, bien a pesar de la pretenciosa «ley de los tres estados». Cuando Goblot escribió: «No sabemos el todo de nada. No conocemos el principio ni el fin de ninguna cosa. Lo más misterioso, lo más impenetrable de todos los seres de la naturaleza somos nosotros mismos. No sabemos ni qué somos ni de dónde venimos, ni a dónde vamos. No sabemos la razón de nuestra existencia ni la de ninguna cosa» (2), acusaba evidentemente la presencia de aquellos problemas, sin disimular el fracaso a que estaba llamado un sistema que en tan estrechos límites quiere encerrar la actividad del entendimiento humano. Los lamentos sobre nuestra nesciencia no significan otra cosa que la nostalgia del ser, de lo metafísico, de algo que sea complemento y razón suficiente de aquella multiplicidad de leyes en que el positivismo pretende vanamente fundar toda ciencia. El sacrificio de renuncia impuesto por este sistema es un drama más desgarrador que el que supone Comte, y no sin razón, en «la persecución de lo inaccesible», mientras el fantasma de la metafísica no se deje exorcizar, y es bien seguro que no se dejará nunca.

El pecado original del positivismo, aparte del fenomenismo heredado de Kant, consistió en no haberse mantenido en su propia esfera, como método exclusivamente científico sin alardes filosóficos. De ese pecado quieren redimirlo los que hoy distinguen el positivismo del comtismo, considerando a éste como un tipo de filosofía personal más o menos fiel al método positivista, pero pasado a la historia como tantos otros sistemas, y aquél como un método, o mejor

---

(1) Cfr. Meyerson. Identité et Réalité, pp. 6-7.

(2) Traité de Logique, p. 390.

como *el método,* independiente de los vaivenes de la historia (1). El hecho confirma, en parte al menos, esa distinción. Puede decirse que hoy nada queda de las tesis más característicamente comtistas, de su doctrina religiosa y social, e incluso de la «ley de los tres estados». El mismo método ha tenido que ensanchar sus primitivos límites para dar cabida en el concierto de las ciencias a ciertas disciplinas primeramente anatematizadas; fracaso que ya no permite sostener seriamente la clasificación de los problemas, en «científicos» y «falsos problemas», «problemas aparentes», «pseudoproblemas».

A pesar de todo, es forzoso reconocer la huella profunda impresa por las teorías de Comte en el espíritu moderno, hasta el punto de que, aun en nuestros días, las escuelas más diversas y aun opuestas, les son tributarias. Consecuencia inmediata de este imbuimiento general en el positivismo es la repulsión que inspira el epíteto *metafísico,* por considerarlo como la negación más terminante de *científico.* De aquí proviene la denominación, corriente ya y oficial, de *ciencias* por antonomasia, los conocimientos de carácter positivo, con exclusión de la filosofía (2).

Meyerson, uno de los filósofos actuales que con más energía reaccoina contra la fenomenología positivista, no duda en afirmar «qu' il s' agit là d' une sorte de leurre, que le physicien ne fait que se prétendre positiviste, alors qu' en réalité ses principes sont tout autres, puisq' il croit, *dur comme fer* (selon la locution populaire), à l' existence de l' objet exterieur à la sensation» (3). Es el lenguaje del sentido común que vuelve a hacerse oir después del prolongado silencio a que lo condenara el criticismo kantiano secundado por el positivismo. A este sin embargo le cabe la gloria de haber acabado con el liberalismo filosófico, que en el orden del pensamiento, lo mismo que el liberalismo en el orden social, termina necesariamente en un sujetivismo anárquico.

Renacimiento metafísico.

En las páginas anteriores hemos tratado de hacer ver cómo el fondo común de la filosofía moderna, aun de aquel sistema que más trabas ha puesto a la investigación metafísica, es la metafísica. Su condición vergonzante durante tan largo período no impide reconocer los problemas que plantea. La lucha abier-

---

(1) La Théorie du savoir dans la Philos. d' Aug. Comte, p. 59.

(2) Sin aprobar incondicionalmente semejante terminología, hacemos uso de ella en las páginas siguientes, por ser, de hecho, aceptada por la generalidad de los autores. Después de todo no se juega en ella una cuestión de conceptos, sino de nombres.

(3) Meyerson. Du cheminement de la pensée, t. I, p. 80.

ta entablada contra ella lo confirma: no hay beligerancia sin enemigo. Por otra parte, no importa que se la desprecie *de palabra:* los mismos que la desprecian creen *duro como el hierro* en su existencia, porque «toda ciencia descansa necesariamente sobre un mínimum de metafísica» (1). Parece que solo faltaba vencer ciertas preocupaciones de orden espectacular para que el pensamiento se desperezara libremente, sin temor al epíteto tan odiado en el siglo anterior. Sea por las causas que fuere, quizá por el cansancio de no hacer nada, es un hecho que de pocos años a esta parte se nota un cambio considerable, por su intensidad y universalidad, en la dirección del pensamiento filosófico. Y ese cambio o dirección es hacia el cultivo público o profesional del realismo metafísico. Claro que la especulación se lleva a cabo todavía con no pocas reservas, sobre todo respecto de ciertos problemas trascendentales, pero no puede pedirse más a una generación naciente que aún no ha roto del todo los lazos que la unen a sus progenitores; a parte, que volver a una metafísica perfectamente ortodoxa, si así puede decirse, es empresa poco menos que imposible. El hecho consignado subsiste sin embargo, y es universalmente reconocido, ya que no interpretado con el mismo criterio. A. Carlini, después de comentar el fracaso del positivismo por su intransigencia con los valores conservados a medias por el idealismo kantiano, dice que «noi siamo oggi, nel complesso, ancora dentro questa fase costruttiva, che mira a sostituire, nel dominio della cultura, il vecchio positivismo con una filosofia che, rispettando la concretezza e positività dell' esperienza e della vita dell' uomo nel mondo, ne salvi i valori ideali e spirituali dal positivismo misconosciuti o contraffatti» (2).

No se pasa de optimista el autor citado. Un estudio profundo del movimiento filosófico en América e Inglaterra por R. Kremer (3), en Francia por Parodi (4) y R. Jolivet (5), en Italia por G. Tarozzi (6) y el susodicho A. Carlini, por no citar más que algunos autores; y el poderoso renacimiento metafísico que representa en Alemania la Fenomenología de Husserl, precedida por los tanteos empíricocriticistas de Richard Avenarius y desarrollada en sentido francamente realista por Max Scheler, Külpe y A. Messer, confirma y agranda aquel optimismo. Hay recalcitrantes, es verdad, pero el empuje de la nue-

---

(1) La Philosophie contemporaine en France. Paris, Alcan.

(2) La Philosophie Chretienne et la Pensée Contem. Paris, Tequi.

(3) L' esistenza e l' anima, Bari.

(4) De l' explication, p. 31

(5) Orientamenti. P. 66.

(6) Le Néo-Réalisme americain. Louvain, 1920, y La Théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais. Louv., 1928.

va corriente les fuerza a desempeñar el papel poco airoso de reaccionarios, viéndose además obligados, en mayor o menor grado, a renunciar a las posiciones del positivismo ortodoxo. Por ahí comenzaron los iniciadores del actual movimiento, que no es fruto de una generación espontánea, sino la conclusión lógica de un forcejeo frustrado por deshacerse de la antinomia que entrañan lo mismo el romanticismo alemán que el positivismo.

En Francia está representada esta primera etapa, aún equívoca y titubeante, por pensadores como Boutroux, Hamelin, Lachelier, y algunos años antes, por Cournot, Ravaisson y, sobre todo, por Maine de Biran, que merece de Bergson este significativo elogio: «Desde principios del siglo, Francia cuenta con un gran metafísico, el mayor que ha producido desde Descartes y Malebranche: Maine de Biran. Ahogada en un principio (por los prejuicios positivistas) la doctrina de Maine de Biran ha ejercido una influencia creciente: puede preguntarse si el camino abierto por esta filosofía no será el que deba seguir definitivamente la metafísica. Al contrario de Kant, Maine de Biran ha creído que el espíritu humano era capaz, al menos desde un punto de vista, de llegar a lo absoluto y de hacer de él el objeto de sus especulaciones... En una palabra, ha concebido la idea de una metafísica capaz de elevarse cada vez más hacia el espíritu en general, a medida que la conciencia descienda hacia las profundidades de la vida interior» (1). Los que en la actualidad siguen decididamente el camino trazado por Maine de Biran son muchos, aun sin contar aquellos pensadores que pudieran decirse mediatizados por principios religiosos, cuya influencia en el actual movimiento es muy considerable.

Intelectualismo.

Concretando un poco más los conceptos anteriores, no es aventurado afirmar que la filosofía contemporánea tiene un carácter marcadamente *intetectualista* (2), con su doble aspecto, *real* y *espiritual*. El realismo «resulta a la

---

(1) La Philosophie, citada por Jolivet en La not. de subst. p. 286.

(2) De los diversos y opuestos sentidos en que se ha tomado esta palabra (Cfr. Vocabulaire technique et critique de la philosophie, por A. Lalande, t. I. pp. 385 ss., y Russelot. L' Intellectualisme de S. Thomas), entendemos por intelectualistas aquellos sistemas que, sin excluir, ni mucho menos, el valor que representan las tendencias afectivas del hombre, coneeden cierta preponderancia al entendimiento. Como muy bien demuestra el P. Russelot, el intelectualismo tomista no se especifica tanto por su *antivoluntarismo* como por su *antisujetivismo,* idealista o pragmático. La exageración del antivoluntarismo lleva generalmente a concepciones del tipo wolfiano o kantiano, que nada tienen que ver con el intelectualismo auténtico de Sto. Tomás. Este es ante

vez de la crítica de las doctrinas idealistas y de la comprobación de que esas mismas doctrinas llevaron la especulación a un callejón sin salida, haciendo ininteligibles los principios dotados de mayor certeza y particularmente la contingencia que reina en el seno del universo físico y moral» (1). El espiritualismo se mantiene todavía bajo una forma más equívoca, pero no es menos cierto que «por diversas influencias goza hoy, entre los principales pensadores, de un favor especial», debido principalmente «a la dificultad de explicar las representaciones, las operaciones intelectuales y los actos de la voluntad por los fenómenos fisiológicos» (2): el eterno problema de la heterogenicidad radical del espíritu y la materia.

Realismo y *espiritualismo* son pues las dos características que informan, o al menos *trabajan,* el pensamiento contemporáneo. No son dos movimientos opuestos ni siquiera divergentes, sino distintas etapas de un mismo movimiento. El espiritualismo es el complemento y como término lógico del realismo; y éste la base más segura para construir una metafísica perenne, que no esté sujeta a los vaivenes y antinomias propios de todo sujetivismo idealista o pragmático. Por eso creemos que la vuelta a un realismo, que durante dos siglos se juzgó sepultado en el panteón de la historia, sin esperanzas de resurrección, es altamente prometedora desde el punto de vista de la filosofía cristiana. Ello demuestra, desde luego, contra los que creen en la evolución perpétua y sustancial de las ciencias, que hay un mínimum de principios adquiridos por la razón humana de firmeza incontrastable, por más que en ocasiones el humo de un prestigio innovador parezca oscurecerlos. Es la «metafísica del sentido común», como despectivamente ha sido calificada, sin tener en cuenta que en el pretendido desprecio iban envueltos su mayor elogio y la garantía más perfecta de supervivencia a través de las caducas construcciones *personoles.*

El realismo de Meyerson.

Las obras filosóficas de E. Meyerson, no muy numerosas (3), pero de una densidad innegable, justifican plenamente la fama mundial de que goza y el lugar preeminente que ha conquistado su autor entre los filósofos de nuestros

---

todo realista, pero de un realismo racional-afectivo, puesto que la *separación* de esas dos actividades del hombre en la captación del ser es una *abstracción antirrealista.*

(1) Jolivet, La Philos. Chrét., p. 146.

(2) A. Lalande, O. cit. t. II, p. 793.

(3) De l' Explication dans les Sciences, vol. en 8.°; Identité et Réalité, vol. en 8.°; La Déduction relativiste, vol. en 8.°; Du cheminement de la pensée, 3 vol. en 8.° París, Alcan.

días (1). No tiene un sistema determinado de metafísica, si se entiende por tal, una solución explícita de los problemas que aquella plantea. Su obra toda, como él mismo confiesa, se concentra en la crítica del conocimiento (2). Parodi, gran observador del movimiento filosófico francés, afirma que «la obra de Meyerson señala una de las direcciones esenciales del pensamiento contemporáneo» (3). Si no fuera por el temor de abrir ventanas por sola razón de simetría, haríamos un paralelo entre el filósofo polaco y Kant, del cual no saldría aquél desmejorado. Es un Kant al revés, cuya posición realista le excusa escribir una «Crítica de la razón y práctica». y aun en el limitado campo filosófico en que él se mueve, puede gloriarse, mejor que el filósofo de Koenigsberg, de «establecer de modo definitivo los *prolegómenos de toda metafísica futura*». Son palabras de su discípulo André Metz (4); Meyerson es más modesto que Kant: él no aspira de ningún modo, à mettre un terme aux tentatives d' une métaphvsique moniste, dussent elles s' engager dans les voies de l' idéalisme romantique, voire même dans celle de l' hégélianisme», sino solo a «montrer, aux créateurs futurs de systèmes, avec autant de netteté que possible, les obstacles qu' ils auront à franchir» (5).

Sin embargo, en cuanto a la parte negativa de su doctrina, bien puede decirse que no son solamente «obstáculos» los que opone al romanticismo, sino una verdadera muralla china, comenzando por dejar completamente en el aire la piedra angular del edificio idealista, la *síntesis* a *priori*. Ya en sus dos primeras obras demuestra que la ciencia exige el concepto de *cosa,* y que su función no se limita a investigar y establecer relaciones cómodas de orden puramente pragmático o legal, sino que *quiere* explicar sus causas (6) por un pro-

---

(1) Es la razón por qué nos ocupamos particularmente de este autor en un ensayo del movimiento general. Su doctrina está llamada a ejercer poderosa influencia, como lo demuestran los numerosos estudios de adhesión o réplica que sugiere.

(2) Nous pourrions à la rigueur affirmer que notre recherche est du domaine de la *théorie de la connaissance,* appellation qui présenterait en outre l' avantage de rattacher ce travail à nos efforts anterieurs; ce serait, ici. une théorie de la connaissance commune, comme c' était, dans l' ensemble des autres publications, une théorie de la connaissance scientifique (Du cheminement... t. I, p. 14; Identité et R., p. XI).

(3) La philos. contemp. en France, p. 523.

(4) Une nouvelle Philosophie des Sciences, p. 206.

(5) De l' explication, p. 13.

(6) Meyerson tiene el mérito de haber introducido de nuevo en la ciencia el concepto de causa, considerado por las teorías reinantes como una pseudo-idea, fuente inagotable de pseudo-problemas, siquiera ese concepto no se identifique con el tradicional. Distingue, en efecto, dentro del concepto tradicional de causa eficiente, cuatro modos

ceso de identificación del antecedente con el consiguiente. La razón humana tiende a establecer la unidad en la multiplicidad fenoménica, pero semejante ideal sólo es asequible desde el punto de vista cuantitativo, por un artificio que puede satisfacer por un momento la vanidad del matemático, pero que no agota toda la realidad, pues fuera del elemento cuantitativo e irreductible a la identidad, está la cualidad, «lo irracional». «Si de esta representación (cuantitativa) pasamos a la realidad, la identidad se desvanece al instante. Supongamos un plato roto, cuyos trozos ajustamos sin que falte ninguno; no dudaríamos expresar este hecho por medio de una ecuación; representando el plato por A, y los trozos por B, C, y D, escribiremos: $A = B + C + D$. Esta ecuación parece sin duda afirmar que existe igualdad entre los dos estados del plato. Pero sabemos muy bien que si tratamos de servirnos de él, nos llevaremos un chasco» (1). No es menos gráfico M. de Unamuno en la expresión del mismo pensamiento: «¿Quién es capaz, dice, de extraer la raiz cúbica de este fresno?» (2). La conclusión es que no todo es reductible a la cuantidad. Sólo deformando el ser a medida de leyes apriorísticas o tomando de él *uno solo* de sus elementos, la cuantidad, puede llegar el entendimiento a la identidad apetecida. Pero el ser debe «tomarse» como es, en toda su complejidad objeliva, y no como nos convendría que fuera. De aquí el defecto radical, tanto de los sistemas idealistas como de los logísticos, cuando tratan de presentarse como explicaciones *suficientes* del ser.

«Lo irracional» es pues el el límite de la ciencia; pero, entiéndase bien, es límite *de hecho,* no *de derecho.* Precisamente en esta distinción estriba una de las diferencias esenciales entre la doctrina de Meyerson y la kantiana. Esta imposibilita a la razón todo conocimiento que rebase las formas *a priori* del entendimiento y la sensibilidad, condenándola a moverse dentro de un círculo de hierro. Meyerson, por el contrario, reconoce, es verdad, ciertas normas, la *causalidad legal* y *científica,* a las que debe someterse todo conocimiento exacto, pero esto no es óbice para que el espíritu pueda aspirar, con todo derecho, al conocimiento de las cosas en sí mismas. Puede, en efec-

---

de relación entre el antecedente y el consiguiente, con sus respectivos dominios más o menos accesibles al conocimiento científico: la *legalidad,* la *causalidad científica,* la *causalidad teológica* y la *causalidad eficiente.* De la causalidad eficiente dice que es una especie de concepto híbrido, intermedio entre la científica y la teológica. Esta última es, por su misma esencia, extraña a la ciencia... «Seuls les deux concepts de légalité et de causalité scientifique s' y appliquent d' une manière constante, elle est leur oeuvre et ils la gouvernent veritablement» (Identité et R., p. 353).

(1) Ibid. p. 312.

(2) Del sent. trág. de la vida, p. 93.

to, reducir, poco a poco, por eliminaciones sucesivas, los límites del «irracional» que se encuentra en el fondo de todos los fenómenos y de todos los seres, y llegar en cierto modo a conocer el mismo «irracional». Es el ideal de la ciencia, la cual se sirve provisionalmente del concepto de *causalidad eficiente* para satisfacer el hambre de metafísica connatural al hombre.

Pudiera creerse que el autor de *Identidad* y *Realidad* se encierra en una especie de positivismo matemático. Su concepto de la *ciencia,* por una parte, y la imposibilidad, mil veces repetida, de construir una ciencia sobre la cualidad, abonan esta opinión. No puede negarse que la teoría racionalista del filósofo de la Sorbona concede una importancia *sui generis* a las disciplinas que por su método de identificación caminan hacia aquel ideal, pero sería injusto incluir la concepción meyersoniana en el reducido círculo de un positivismo físico o logístico. A parte de los frecuentes y bien dirigidos ataques contra las teorías positivistas y las de Poincaré, Brunschvicg, Lévy-Brühl y Russell, en su aspecto pragmático-negativo, Meyerson no excluye de la ciencia, en el sentido amplio de la palabra, los conceptos de causalidad eficiente y final, conceptos que abren al entendimiento un horizonte infinito, y que dividen los campos de la filosofía y de la ciencia propiamente dicha. Sobre todo en su última obra *Ducheminement de la pensée,* estudia, por un método original (1), aquel aspecto del conocimiento humano, llegando a la conclusión de la unidad estructural de nuestro entendimiento en la especie y en el tiempo, y deduciendo como corolario que la ciencia moderna no es más que una forma de la necesidad metafísica esencial al hombre.

La Filosofía y la Ciencia.

Uno de los hechos más notables en la historia del pensamiento humano que Meyerson somete a su fino análisis, es el esfnerzo extraordinario de los pensadores modernos por sustituir la lógica de Aristóteles, respetada hasta hoy, incluso por Kant, por la logística. El ansia de certeza matemática ha creado una multitud de sistemas, todos ellos definitivos, a juicio de sus respectivos inventores, y susceptibles de «prestar alas al pensamiento» para «abrir a la filosofía los arcanos de la verdad eterna» (2). Resultado de ese análisis es la exclamación de H. Poincaré, que el autor hace suya: «¿Cómo, después de diez años de tener alas no habéis volado aún?... Han transcurrido ya más de veinte años, comenta Meyerson, y la situación, bien puede afirmarse sin temor, es siempre la misma» (3).

---

(1) Cfr. Du cheminement, p. 7 ss.

(2) M. Russell, cit. por Du cheminement, p. 23.

(3) Lug. cit.

¿Cuál es la razón de que esa lógica nueva no haya respondido a las esperanzas que de ella se habían concebido? La respuesta no es preciso buscarla en los defensores de la *vieja* lógica; sus mismos detractores nos la dan con una profundidad bien ajena a su intención... «esta nueva lógica presta alas al pensamiento», mientras que la antigua «lo encadena y hace esclavo de la materia» (1). La vieja lógica hace al pensamiento esclavo de la materia: he ahí la expresión más exacta de un realismo tradicional diametralmente opuesto a todo sistema que abriga la pretensión de «resolver los problemas *en su esencia*» por medio de abstracciones cuantitativas.

La cualidad es, pues, la piedra de escándalo de todo sistema logístico y matemático. Los nuevos Pitágoras, como el antiguo, se encuentran con *algo* que no se deja domeñar por sus magníficas pero artificiosas construcciones simbólicas. Ese algo es, a nuestro parecer, lo que en opinión de Meyerson divide la filosofía de la ciencia.

M. Guillet (2) cree que la distinción no es de objeto, sino de método. Se funda en la unidad de objeto que el filósofo polaco parece atribuir a aquellas dos ramas del saber. Mas, aparte de que la diversidad de método arguye diversidad de objeto, del cual necesariamente depende, no es difícil sorprender en el mismo filósofo testimonios que desmienten la vieja tesis positivista, no obstante sus frecuentes expresiones equívocas. He aquí uno de esos textos bien categórico: «Il faut comprendre d' autre part, qu' en posant l' existence de cette limite (de l' irrationnel), nous affirmons, non seulement que nous ne parviendrons jamais à comprendre cet irrationnel, mais que nous ne nous approcherons pas indéfiniment de cette compréhension, que nous nous approche rons seulement de la limite» (3). Pero lo «racioual» es lo que constituye el objeto de la ciencia; luego, por más que ésta pueda extender sus límites ganando terreno a la filosofía, siempre quedará a ésta un coto en donde refugiarse seguro de toda intromisión *científica*.

Vese más claramente aquella distinción en los métodos respectivos que sigue el filósofo y el científico. «El desarrollo de la ciencia, dice, contrariamente al de la filosofía, es inconsciente. El sabio no sabe el fin verdadero que persigue en sus deducciones» (4). Por consiguiente, la primera nota que distingue al filósofo del sabio es la mayor claridad que aquel tiene del objeto. «Preguntad a un filósofo el fin que se propone en sus trabajos, y os responderá casi in-

---

(1) Ibid.

(2) Etude critique de la philos. de Meyerson, chap. IV. § 1.°

(3) Identité et R., p. 337.

(4) La Deduction, p. 270.

variablemente que intenta hacer el mundo inteligible, encuadrándolo en sus exigencias, encontrar su razón última. Pertenezca a una o a otra escuela, sea de hoy o de la antigüedad más remota, la respuesta variará poco... Si por el contrario hiciéramos una encuesta entre los sabios, ninguno, sin duda, nos respondería «que trata de hacer el mundo inteligible», como lo atestigua Einstein en carta a Meyerson. «El sabio circunscribe en general su campo de observación a un reducido número de fenómenos, los observa, investiga sus razones y establece sus leyes. Con esto dirige inconscientemente sus esfuerzos hacia el problema que atormenta al filósofo» (1).

Otra de las notas distintivas, la más importante sin duda, entre la filosofía y la ciencia es la actitud de esta de *sumisión al hecho,* de aceptación de lo «irracional». El filósofo tiende por naturaleza a imponer las leyes de su espíritu a las cosas, sin preocuparse demasiado del modo cómo las cosas se acomodan a esas leyes. Es una actitud muy comprensible. Dada la viveza con que el filósofo se representa el objeto de sus investigaciones, la inteligibilidad del mundo, afanoso por llegar a ese fin «fuerza la murcha», y niega las dificultades que a ella se oponen. Tipo acabado de filósofos que se dan a tal género de libertinaje saltando por encima de la realidad, es Parménides. El sabio, que ignora prácticamente el fin de sus búsquedas, jamás se tomará semejantes libertades respecto de los hechos, porque, más que el término, le preocupa el camino que a él conduce (2).

Fácil es deducir los corolarios de esta doble actitud del sabio y del filósofo. Este se resistirá a admitir lo «irracional», porque lo considera como un obstáculo que obstruye el camino de sus deducciones y es para él «una especie de suicidio» (3). En consecuencia se contentará muchas veces con explicaciones someras, antes que renunciar a explicar. No se crea por esto que Meyerson condena la especulación filosófica. Es verdad que la certeza de esta rama del saber es por naturaleza inferior a la científica, mas sus conclusiones son perfectamente legítimas, en tanto se adapten a las normas generales de certeza, porque responden a una verdadera *necesidad* del espíritu humano, al cual sería inhumano y anticientífico contrariar. Por otra parte, si el saber estuviera reducido a la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, sería preciso despojar de la categoría de sabios a los que con tanta y legítima gloria la ostentan en las edades Antigua y Media, lo que es totalmente contrario al pensamiento de nuestro filósofo (4).

---

(1) Guillet, Etude critique, p. 68.

(2) Ibid., p. 69.

(3) Lo Deduction, p. 269.

(4) Identité et R., p. XI.

La obra de Meyerson, ya se ha dicho, no es una construcción filosófica acabada: no entra en su intención—y bien puede añadirse: ni en su espíritu —«hacer una metafísica». Sin embargo, dentro de los límites propuestos, su estudio es de los más profundos.

Si hiciéramos obra crítica, nos permitiríamos consignar una impresión muy personal: la lectura de los seis volúmenes que constituyen las obras filosóficas meyersonianas, deja en el alma, no obstante su realismo abierto a la metafísica», cierto descorazonamiento muy próximo al excepticismo. Prodúcelo el abismo abierto entre la ciencia y la filosofía por la teoría de la «identificación» o de la «causalidad científica», teoría que excluye la causalidad eficiente, en su significado tradicional, del concepto de *ciencia*. ¿De qué sirve, partiendo de tal presupuesto, ponderar el hambre que el espíritu humano siente de metafísica, y la lucha que a través de la historia viene sosteniendo por reducir a la inteligibilidad lo «irracional», si sus conclusiones, aun las tenidas por más evidentes, carececen de la suprema garantía, ni hay esperanza de que la ciencia llegue a asesorarlo en los últimos *por qué?* Esta impresión podrá obedecer a la «preocupación» del filósofo por llegar pronto a su objeto propio, «forzando la marcha; o bien, a que el filósofo polaco, que, antes que filósofo, fué gran matemático y hombre de laboratorio, conserva aún cierto lastre del tan combatido positivismo en que fué educado. Ya decía Sto. Tomás comentando a Aristóteles: «Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum Et hoc quidem evenit propter consuetudinem, his qui in mathematicis sunt nutriti, quia consuetudo est similis naturae» (1).

Espiritualiamo.

Un realismo bien entendido es condición indispensable para todo espiritualismo consistente. Ni el ontologismo de Malebranche, ni el acosmismo de Berkeley, ni el idealismo germano, por muy espiritualista que parezcan en sus principios, pueden conducir a otro término que a un materialismo panteista. La razón es obvia: el espiritualismo verdadero, consistente, debe estar, como todo conocimiento, basado en la experiencia. Aristóteles, y después de él los escolásticos, no siguen otro procedimiento para demostrar la heterogeneidad radical de las dos sustancias o elementos sustanciales que componen el hombre. A la misma conclusión y por el mismo procedimiento llega, en general, la ciencia moderna. M. Regis Jolivet, cita una encuesta hecha por el *Figaro* en 1926, sobre *La ciencia y el Sentimiento religioso,* en la que los sabios

(1) Metaphys., Lib. I, lect. V.

más significados han estado de acuerdo en este punto: «La ciencia, como tal, no tiene ningún derecho a oponerse a las afirmaciones metafísicas o religiosas. Aún más: no dudan en exteriorizar su convicción de que la razón, no sólo no se renuncia a sí misma sometiéndose a la fe, sino al contrario, recibe su complemento propio aceptando el don gratuito de la Revelación. Tal es en conjunto, continúa el autor citado, la orientación que parece dibujarse en el seno del pensamiento filosófico contemporáneo» (1).

Si el confusionismo entre la filosofía y la ciencia, patrocinado por las escuelas positivistas favoreció el desarrollo de un materialismo jactanciosc, el deslinde de esas dos ramas del saber, llevado a cabo en estos últimos años por pensadores como Meyerson, Le Roy, Duhen, Bergson y Maritain, produjo el efecto contrario; de modo que hoy día, por lo general, el antiguo conflicto entre la ciencia y la religión y entre aquélla y la filosofía no tiene razón de ser: son dos géneros de conocimiento que se desarrollan en distinto plano, y sabios y filósofos se muestran cada vez más cuidadosos en respetar el campo que no es de su competencia. Conforme a este criterio, son dos los métodos que inclinan el pensamiento moderno hacia el espiritualismo: el científico y el filosófico. Este empieza donde termina aquél. El sabio llega en sus investigaciones a un término en que se declara impotente para explicar ciertos fenómenos, especialmente los relativos al origen y naturaleza del pensamiento. El filósofo, partiendo de ese hecho, concluye la existencia de los dos principios, cuyas relaciones, origen, naturaleza y fin, trata de explicar. En ambos campos, desde su respectivo punto de vista, se acusa la tendencia al espiritualismo.

Espiritualismo científico.

Manifiéstase éste en la crítica de las conclusiones atrevidas de los biólogos y antropólogos del siglo pasado. Lejos de pretender como aquéllos, que las teorías evolucionistas son capaces de responder a los problemas del origen y naturaleza del hombre, confiesan que todas sus investigaciones se reducen al orden fenomenal, y exigen como complemento indispensable una explicación propiamente filosófica o metafísica. Luis Vialleton, poco antes de su muerte, en una obra acerca de *El origen de los seres vivientes,* en la que resumía una vida de estudios consagrada a la cuestión de la evolución, transcribe, haciéndolas suyas las conclusiones a que llegara un naturalista eminente, M. Cuénot: «La gran objeción contra el monismo consiste en que el conjunto de la vida es tan particular, que se halla separado del no viviente por un foso in-

(1) La Philos. Chret. et la Pensée contem., p. 145.

franqueable; no son los materiales los que difieren, sino el modo cómo están organizados *y cómo dirigidos*. La vida es trascendente a la materia inerte. Y si deriva de ella en cuanto substratum material, no puede derivar como vida, como tal es un principio diferente de la materia». Y añade Vialleton: «Setenta años después de la resonante obra de Darwin, las investigaciones y reflexiones por él suscitadas, muy lejos de confirmar las esperanzas del maestro y de llenar las lagunas de su doctrina, no han hecho más que demostrar la inadmisibilidad de las pruebas con que aquel se contentó y su impotencia para explicar por las solas fuerzas naturales la formación del mundo viviente; la ilusión transformista ha quedado en plena evidencia» (1). Con estas conclusioues negativas de la ciencia concuerdan las que no hace mucho exponía, desde un punto de vista puramente experimental, H. Colin. Todos los esfuerzos, decía, que se han derrochado desde hace un siglo para demostrar que la vida ha podido o puede proceder de la materia inerte, han terminado en el más completo fracaso. «Como quiera que se le mire, el problema de la vida nos aplasta (écrase). Nadie puede decir cómo ha sido llenado, en un momento dado, el abismo abierto ante nuestros ojos entre los cuerpos brutos y los seres vivientes; animar la materia nos parece, por ahora, una pura quimera». Por otra parte, la hipótesis transformista que pareció satisfacer por algún tiempo, al menos como sistema filosófico, las exigencias de unidad y el sectarismo materialista, no puede sostenerse, como sistema filosófico, ante las terminantes conclusiones de la ciencia actual. «Los grandes propulsores del transformismo, continúa H. Colin, estuvieron muy lejos de prever las dificultades con que debían tropezar sus concepciones desde el momento en que se intentara someterlos al control de la experiencia. Después de un siglo de experiencias científicas, no cabe ninguna especie de ilusión» (2).

Las conclusiones de la ciencia son, pues, una verdadera introducción a la metafísica, y son los mismos sabios los que lo expresan: «Tras la pantalla de la realidad positiva, hay un real metafísico cuya existencia no puede ser probada más que por la Razón. El universo no es comprensible sino como Acto de un Pensamiento que está infinitamente por encima del nuestro; la evolución es el efecto de una Voluntad que ha impreso el movimiento al Mundo y lo dirige en sus caminos mediante causas naturales. La Vida está en marcha hacia un fin ignorado» (3). El párrafo anterior, escrito por una eminencia de laboratorio, señala el tope de la ciencia y el objeto del

---

(1) Cfr. R. Jolivet. O. cit. p. p. 170 ss.

(2) Ibid. p. 174.

(3) Ibid. p. 175.

Espiritualismo filosófico.

Armando Carlini, en su estudio crítico sobre las «Orientaciones de la filosofía contemporánea» en todos los centros europeos (1), no disimula la tendencia general de ésta hacia un misticismo metafísico, a lo medioeval. Sólo cuando sale del campo informativo y aplica su criterio personal, desliza este sorprendente juicio: «¿No estará ya esta civilizadísima Europa de las grandes potencias centrales demasiado envejecida? La fe religiosa ya no es aquel objetivo de orientación del pensamiento y de la vida que fué en la Edad Media, y sin el cual ningún pueblo ha escrito grandes páginas en la historia de la civilización mundial. Nuestra civilización se ha hecho del todo mundana: de Dios siente poco o nada. Lo de más allá, parece pacífico, es un mito. «Y para que no se dude que el autor piensa lo mismo que «nuestra civilización», continúa cada vez más sorprendente: puede concederse que esa tendencia sea aún capaz de ejercer un benéfico influjo sobre las ideas y las costumbres de la gente; pero ninguno que tenga la mente educada en la ciencia y filosofía contemporánea lo cree... El hombre encuentra en el mundo de la experiencia y en su conciencia las razones del deber y las respuestas a los venerandos y magnos problemas de otros tiempos» (2).

Hemos transcrito un párrafo tan largo para que el lector pueda comparar la *probidad* científica de este *sabio* italiano con la de otros autores arriba citados, prescindiendo ya de la manifiesta contradicción que existe entre su tesis del espiritualismo metafísico contemporáneo y aquello de «la mente educada. .» La contradicción y el espiritualismo idealista del autor se explica, teniendo en cuenta el movimiento filosófico que hoy predomina en Italia; movimiento vigoroso, sin duda, pero que lleva cerca de medio siglo de retraso respecto del que venimos reseñando. La filosofía italiana, en realidad, aún está dominada por el idealismo hegeliano (3). No es el espiritualismo «místico

---

(1) Se exceptúa España, para la cual, el crítico aludido no tiene ni una sola mención, cosa que no nos extrañaría si no mencionara el movimiento filosófico de otros pueblos, como el escandinavo, el polaco, el checo, el húngaro, etc. Porque convengamos que en España no hay, hace mucho tiempo, movimiento filosófico propiamente dicho, pero al lado de ciertos nombres citados por el autor italiano, no desmerecen, y por cierto como espiritualistas, los de Eugenio d' Ors, Ortega y Gasset, Maeztu, Fagoaga, F. de los Ríos y Unamuno. (Cfr. Filosofía y Filósofos españoles de 1900 a 1928, por el P. Vénancio D. Carro).

(2) Orientamenti della filos. contemp., p. 116.

(3) Nos referimos exclusivamente al movimiento representado por Gentile y Croce,

metafísico», como supone Carlini, un movimiento esporádico, fruto de la Gran Guerra o de la inexperiencia juvenil de las sociedades formadas a consecuencia de ella. Ese movimiento venía preparándose desde medio siglo antes a consecuencia de las contradicciones *internas* de los sistemas idealístico-positivistas. Sin tener en cuenta la sacudida vigorosa pero momentánea de la escuela tradicionalista, se encuentran ya en la segunda mitad del siglo pasado, nombres como Ravaison Cournot, Mamiani, Boström, que desde el punto de vista racionalista, y aun acudiendo a formas de defensa tan inadecuadas como la fe ciega o el sentimiento religioso, prepararon el camino al espiritualismo intelectual de nuestros días, representado por un nombre que, sin ser único en esta orientación, ha logrado llamar la atención mundial, y con su prestigio, poner sordina a aquel materialismo presuntuoso acostumbrado por tanto tiempo a llevar la voz cantante en todo lo que significara ciencia. Ese hombre, ya se adivina, es Bergson (1).

De las dos manifestaciones principales del espiritualismo, la psicológica y la moral, la obra de Bergson insiste particularmente en la primera. Tesis básica en su doctrina es la perfecta distinción en el hombre entre materia y espíritu, como dos sustancias que, sin confundirse, constituyen la unidad metafísica del yo personal. Tesis decimos, y no presupuesto, porque el espiritualismo de Bergson, lo mismo que su realismo, es una conclusión científica del *Estudio sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

Por un método semejante a los de Hume, Stuart Mill y Taine, llega el filósofo francés a una conclusión totalmente opuesta a la de aquellos: al realismo, presupuesto de toda metafísica. El atomismo psicológico es una concepción arbitraria, porque, en lugar de aceptar, como un dato inmediato de la experiencia psicológica, «la continuidad real del flujo conciencial», la descompone y materializa en elemeutos cuantitativos que, sucediéndose unos a otros mecánicamente, sin más solidaridad entre sí que la que existe entre los puntos discontínuos de una línea, hace ininteligibles los conceptos de identidad, de sustancia y de libertad (2). La unidad metafísica del ser, que a partir de Escoto, por Ockam, Suárez, Descartes, Hume y Kant, venía relajándose con la desdichada *separación* de la sustancia y el accidente, primero, y del fenómeno y

---

pues al lado de ese hay otro muy pujante neo-escolástico, fomentado principalmente por la Universidad del Sacro Cuore de Milán.

(1) La doctrine bergsonienne, dice R. Jolivet, eut pour résultat de renverser une situation en apparence si fortement établie et de chasser la matérialisme du troit commun de la spéculation, comme une théorie fallacieuse et absolument inadéquate aux faits les plus certains. La Philos. Chret. p. 168.

(2) Essai sur les données immediates, p. 7 .

el número después, encuentra en Bergson un restaurador, que, con su teoría de la intuición de la sustancia en el seno mismo del dinamismo fenomenal, reanuda la antigua tradición aristotélico-tomista.

Mucho se ha escrito y se escribe acerca de las relaciones del sistema bergsoniano con el de Sto. Tomás, no faltando quien haga del filósofo francés poco menos que un fiel discípulo del Angélico Doctor (1). Sin necesidad de extremar tanto la afinidad, antes bien, haciendo las debidas reservas acerca de algunas tendencias no bien dibujadas aún de la doctrina del primero, puede y debe reconocerse, con la mayoría de sus comentadores, la coincidencia en puntos fundamentales, particularmente en psicología (2).

Respecto de la distinción del alma y del cuerpo y de sus relaciones, a parte de las exigencias lógicas de su intelectualismo espiritualista, Bergson nos habla con frecuencia del alma y del cuerpo; nos dice que el alma es una *cosa* «que excede al cuerpo *de tous côtés*»; combate la tesis materialista y afirma la supervivencia del alma. Todo lo cual lo resume J. Chevalier con su acostumbrado entusiasmo por el maestro: «Los hechos comprobados por Bergson, hacen insostenible el materialismo bajo todas sus formas. Confirman el espiritualismo; pero corrigen y completan el espiritualismo clásico al mismo tiempo que lo refuerzan con una prueba más. Aristóteles había unido demasiado el alma y el cuerpo, la forma y la materia, haciendo difícilmente concebible, en su teoría propia, la supervivencia de nuestros recuerdos que concebía como una función del cuerpo. Descartes garantizó perfectamente, por su dualismo, la existencia continuada del alma, pero, separándola excesivamente del cuerpo, hizo difícilmente explicable su unión, la cual, por otra parte, no podía negar. Bergson, mejor que Aristóteles, y como Descartes, distingue absolutamente el alma del cuerpo; pero, en lugar de separarlos, como Descartes, demuestra, como Aristóteles, y mejor que él, su estrecha unión, y prepara el camino para descubrir sus relaciones» (3). En el mismo sentido de conciliación bergsoniano-cristiana se ha leído últimamente, en el Congreso internacional tomista, celebrado en Praga, un importante trabajo de R. Jolivet, sobre el tema: *La intuición intelectual bergsoniana a la luz del tomismo,* en que se destaca el teismo personal y providente del filósofo francés, muy próximo al concepto cristiano.

Otros muchos pensadores, como Boutroux, H. Poincaré, Husserl, William James, Laird, convienen con Bergson en rechazar el materialismo como siste-

---

(1) Cfr. J. Chevalier, *Bergson.*

(2) Cfr. R. Jolivet, La Notion de substance, cha. III, art. IV.

(3) *Bergson,* cit. por Jolivet, p. 169.

ma que pretende explicar el origen, naturaleza y finalidad de la conciencia, pero, por lo general, no se aventuran a dar una explicación positiva de esos problemas, prefiriendo hacer profesión de una modestia intelectual que en el fondo no es más que un cómodo escepticismo disfrazado de pragmatismo intelectual o voluntarista. Merecen exceptuarse de este número los nombres de M. Blondel, Le Roy, Duhem y Maritain, por su espiritualismo sustancialmente cristiano.

En el aspecto ético religioso, conocido con el nombre de filosofía de los valores, es en el que más claramente se nota la reacción contra el fetichismo humanista, iniciado por Comte y desarrollado con gran aparato científico por Durkheim. Las teorías de éste, basadas en la diferencia esencial entre el hombre «primitivo» y el civilizado, y según las cuales, la conciencia colectiva sería la creadora de las leyendas, de las epopeyas, de las religiones y del derecho, encuentran hoy una legión de impugnadores, como Essertier, A. Allier, Lacombe, Renard, Leroy, Duguit, etc., todos los cuales insisten en la insuficiencia del positivismo jurídico para explicar fenómenos como el deber moral, el derecho y la religión, haciéndose preciso buscar en el fondo mismo de la conciencia humana, como humana, no como social, un principio transcendente que sea la clave de esos fenómenos. Semejante principio no puede ser otro que el derecho *natural*. La filosofía de los valores sigue pues una dirección convergente con la especulativa, hacia un principio único, razón suficiente de todo ser.

Dios.

La *afirmación* de Dios es, en efecto, unánime en los filósofos modernos, como no hace mucho lo hacía constar Parodi en la *Revista de Metafísica y Moral* (1).

Sin embargo, en este punto, ya no cabe forjarse tantas ilusiones, al menos en el estado actual del pensamiento filosófico. Bien sea porque las nuevas tendencias no adquirieron todavía su perfecto desarrollo, bien porque el método se encuentra aún impregnado de un criticismo semi-agnóstico, lo cierto es que el concepto de Dios flota en el ambiente de los sistemas como algo vago, que lo mismo se presta a una interpretación panteista, de tipo inmanente, que a la personalista tradicional. En rigor, el problema no es de naturaleza, sino de existencia; puesto que el panteismo, generalmente impersonal, es un verdadero ateismo.

J. H. Leuba resumía hace tres años una encuesta sobre la *creencia religiosa* en estas palabras: «Dios no es conocido». La conclusión, sin embargo, no

(1) Le Rationalisme et l' idée de Dieu, janvier-mars 1930.

es negativa, sino agnóstica; porque en la misma encuesta se observa que los consultados, prácticamente, son teistas, y de un teismo personal. Y A. Lalande, contestando a algunas objeciones acerca del concepto de un ser supremo personal, dice: la creencia en un Dios personal «no es, como algunos pretenden, un estado de espíritu pasado. Continúa existiendo en nuestros días, aun entre los filósofos, preocúpense o no de conciliar su sentimiento y su práctica con las propias ideas».

La doctrina de Bergson relativa a este problema concreto ha sido tildada por algunos de panteista o conducente al panteismo. No vamos a discutir las tendencias *lógicas* de su sistema, pero sí hacer constar que la intención del filósofo es muy otra. El párrafo que a continuación transcribimos es de tanto más valor cuanto que tiene por objeto aclarar las dudas suscitadas al rededor de su pensamiento en punto tan fundamental... «las consideraciones expuestas en mi *Ensayo sobre los datos inmediatos* demuestran evidentemente el hecho de la libertad; las de la *Evolución creatriz* presentan la creación como un hecho: de todo lo cual se desprende claramente la idea de un Dios creador y libre, generador a la vez de la materia y de la vida, cuyo esfuerzo de creación se continúa, por parte de la vida, por la evolución de las especies y por la constitución de las personalidades humanas. De todo esto se desprende, por consiguiente, la refutación del monismo y del panteismo en general. Ahora, para precisar aún más, estas conclusiones y desarrollarlas, sería necesario abordar problemas de otro género, los problemas morales» (2).

El estudio de esos problemas apareció hace poco con el título: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (3).

En esta obra, después de demostrar que la verdadera moral y la verdadera religión son esencialmente *dinámicas,* como destinadas a «franquear los límites asignados a la especie por su materialidad», concluye por ver la encarnación más perfecta de las mismas en los grandes místicos, quienes, gracias a la experiencia que tienen de Dios, nos permiten conocer su naturaleza. Ahora bien, según la doctrina constante de los místicos, Dios es esencialmente amor, un ser personal y una energía creadora. «Dios tiene necesidad de nosotros»; ¿para qué? «para amarnos, como nosotros la tenemos de Dios. Tal debe ser la conclusión del filósofo que se atenga a la experiencia mística» (4).

C. MIRANDA.

Salamanca, 3 de Marzo de 1933.

---

(1) Vocabulaire Philos., t. I, p. 165.

(2) Carta al P. Tonquédec, La Philos. Chret., p. 188.

(3) París, F. Alcan, 1932.

(4) Les deux sources, p. 275.

Boletín de Historia de la Iglesia

Uno de los hechos más característicos de la vida intelectual del mundo moderno eclesiástico en Europa es la aplicación intensa y fecunda a los estudios positivos, históricos, de investigación. Multitud de eclesiásticos cruzan Europa en todas direcciones, con sus cartapacios, visitando Bibliotecas y Archivos. Los hombres especulativos se quejan, y denuncian una crisis en la Metafísica y en la Teología especulativa. Pero sin verdad. Lo que ocurre es que los hombres consagrados a la especulación no *meten bulla*. Estas aficiones del mundo eclesiástico, a más de ser excelentes y de fecundos resultados para la especulación teológica, no son nuevas, arrancan ya de la sacudida causada por la rebelión políticoreligiosa del Protestantismo. La objección fundamental que opuso a la Iglesia de Roma la Reforma protestante, se reducía a echarla en cara el haber cambiado sustancialmente hasta el extremo de no tener que ver nada con la Iglesia primitiva. Lo probaban multitud de ritos, usos, costumbres, leyes, fórmulas doctrinales, etc. A partir de esas acusaciones los eclesiásticos se dedicaron con afición desconocida a estudiar Historia, a investigar. Muy encendido debió de ser el fervor con que se cultivaron los estudios positivos, pues llegó a despertar grave temor en el ánimo del mismo Melchor Cano, el cual manifestó su inquietud por el abandono total en que iba a caer el estudio de la Teología escolástica (*De locis theol.* l. XII, c. V). Durante más de tres siglos todos los estudios y escritos históricos de los eclesiásticos, considerados en general—pocas, pero notables son las excepciones—se propusieron una misión apologética: hacer ver, contra los protestantes, que la Iglesia no había cambiado; aún más, que todo lo que tenía entonces se hallaba en la edad apostólica. Causa asombro el ver los esfuerzos de ingenio, de crítica, de exégesis, que hicieron muchos escritores para probar que tal rito, uso, costumbre, ley, fórmula, etc., había existido en el siglo primero, por lo menos. La idea de evolución homogénea de la verdad y de la vida de la Iglesia, y de su admirable adaptación, era no sólo extraña, pero ni siquiera podía entrar en

su horizonte intelectual. El que se considera como mayor genio de todos, Bossuet, sólo supo responder a la objección fundamental de la Reforma con un más eres tú, escribiendo su *Historia de las variaciones.* Por supuesto que todos esos escritores ignoraban la escolástica, a la cual algunos, como Pablo Sarpi, Ricardo Simón, Juan Launoi, Elías Du Pin, Fleury, Antonio Genuense, declararon con toda solemnidad que era inútil e incapaz de responder a la Reforma, por ignorar la Historia y, sobre todo, por carecer de sentido histórico. En 1796 aparece en Segovia una obra en seis volúmenes, del P. Castro, O. M. Cap., con el título: *Apología de la Teología escolástica,* en la cual, el autor quiere cortar el paso a toda la «caterva de eruditos», nada menos que intentando probar que ni las lenguas, ni la historia, ni otras lindezas, son necesarias al teólogo.

Hoy ya nadie piensa, porque no lo cree posible ni necesario, en hacer ver que todo lo que actualmente poseemos en la Iglesia, lo poseyeron también actualmente en los primitivos tiempos, al estilo de nuestros antepasados. Tam bién es fácil darse cuenta hoy que, tanto los protestantes como los católicos a que nos referimos, hablando con propiedad, no plantearon bien el problema; y no lo plantearon bien, por ignorar que en rigor no era un problema histórico, aunque fuese necesaria la Historia para resolverlo, sino que era un problema eminentemente teológico. Por eso ha sido la Teología, y la Teología escolástica, sirviéndose de la Historia, que es uno de los lugares teológicos, quien ha dado la verdadera respuesta a la objeción y al hecho fundamental de la Reforma. Un hijo de la Iglesia católica la ha formulado ya con todo rigor científico en una obra cumbre, el P. Marín Solá, O. P., con su libro *La evolución homogénea del dogma católico.*

Esta introducción viene a propósito en este Boletín, pues en ella intentamos descubrir el nuevo y diverso sentido y valor que hoy dan los eclesiásticos, en general, a los estudios históricos sobre la Iglesia de Cristo. Merced a ese nuevo sentido y finalidad, se ha perfeccionado hoy mucho más la Teología con la Historia, que en todos esos siglos precedentes.

Los trabajos que vamos a reseñar en este Boletín, los agruparemos, para darle algún orden, mirando a la *materia* o contenido de los mismos. De esta manera resultan tres grupos: 1) Historias generales. 2) Monografías. 3) Textos y Documentos.

Historias generales.

El benedictino D. Carlos Poulet, recogiendo una amplia colaboración de especialistas, emprende la publicación de una Historia general de la Iglesia,

a la cual da por título: *Historia del Cristianismo* (1). Esto es una novedad dentro del campo católico. Pero una novedad consciente en D. Poulet, el cual intenta presentar la vida de la Iglesia a una luz más comprensiva. Por el mero hecho de rotular su obra: Historia de la Iglesia, implicaría para Poulet una caída en la falta de perspectiva de que adolece hasta ahora la literatura de ese género. Porque por Iglesia se entiende prácticamente en las Historias una sociedad religiosa que se ha encontrado enfrente de la sociedad civil. De aquí que den una importancia enorme y casi exclusiva a las relaciones que han guardado entre sí: persecuciones, origen de los Estados pontificios, lucha contra las Investiduras, lucha entre el Sacerdocio y el Imperio, Protestantismo, Galicanismo, Jansenismo, etc. Sin descuidar estos aspectos de la vida de la Iglesia en su contacto con las realidades de este mundo, antes bien, con propósito de atribuirles un alcance más profundo y vasto, Poulet quiere dar a conocer el Cristianismo en su vida e influencia moralizadoras y civilizadoras. Así, por ejemplo, en tiempo de las persecuciones hay un problema para la vida de la Iglesia mucho más profundo y trágico que el de la persecución misma. Es el problema de conocer el límite hasta el cual pueda llegar o apartarse del mundo pagano. Este momento en el que representa un papel desairado Tertuliano, no cabe duda que dió origen a desenvolvimientos y actuaciones de índole moral y doctrinal, como no fueron capaces de producirlas las mismas persecuciones. Con excelente criterio histórico ha hecho, por consiguiente, Poulet que se consagre una atención especial y amplia a ese momento de la vida del Cristianismo. Este es el criterio que hasta ahora ha presidido en los tres primeros cuadernos que acaban de aparecer.

La obra se dirige a todo el mundo, señaladamente a los no eclesiásticos. Y mirando a estos destinatarios se ha tenido cuidado especial en eliminar en la exposición de doctrinas y hechos, ciertos tecnicismos domésticos entre los eclesiásticos, por resultar menos inteligibles a la mayoría de los lectores. El estilo es vario, pues varios son los autores; pero siempre fácil y ameno, derramando por el texto, con exquisita discrección, las verdades más osadas y ciertas de los sabios, investigadores y técnicos, junto con su erudición. La bibliografía que acompaña a cada capítulo, abundante, dentro de una sobria selección. Aquí hay que notar un desconocimiento imperdonable: el desconocimiento que revelan, al tratar del origen de las Iglesias de Occidente, de la

---

(1) Dom Charles Poulet, O. S. B., *Histoire du Christianisme,* avec le concours de plusieurs collaborateurs. In-4.° carré, Fasc. I-II III, 480 pp. 20 fr. cada fascículo en subscripción.—G. Beauchesne, rue de Rennes, 117. Paris-VI. 1933.

obra monumental y única del P. Z. G. Villada, S. J., sobre la *Historia eclesiástica de España*, cuyo primer volumen les lleva bastante ventaja cronológica. Y, aunque en la cuestión del origen apostólico de las iglesias de España vienen a estar conformes con las conclusiones del afortunado historiador, sin tanta firmeza y convinción como el erudito jesuíta; pero de ese desconocimiento brota el no haber percibido el sentido histórico de las actuaciones y representaciones de Osio, obispo de Córdoba. Al texto acompañan croquis y figuras muy útiles y sugestivas. En suma, es una historia de lectura agradable y provechosa para las personas a quienes se dirige, y está llamada a realizar un apostolado fecundo en las almas.

La *Historia de la Iglesia* (1) de Funk acaba de aparecer nuevamente editada, novena edición, fotomecánicamente, bajo la dirección de Carlos Bihlmeyer, profesor de la Universidad de Tubinga. A la vista tenemos los dos primeros volúmenes, abarcando el primero la antigüedad, y la edad media el segundo. El prólogo declara que la brevedad del tiempo transcurrido y el esfuerzo consagrado para dar feliz cima a la tercera parte, no han permitido al doctor Bihlmeyer perfeccionar su trabajo. Sólo ha realizado aquellos cambios compatibles con la reproducción fotomecánica de la obra.

Conocida es la aceptación que llegó a alcanzar este denso, profundo y luminoso manual en la inmensa mayoría de los centros docentes, habiendo sido traducido a varias lenguas. Aún no ha perdido su juventud ni utilidad. Por eso aparece una nueva edición, sin más cambio que un catálogo bibliográfico colocado por Bihlmeyer al principio de cada volumen, abarcando y recogiendo casi toda la literatura que apareció desde 1927 hasta 1931, señalando al margen la página y el número del párrafo al cual deba incorporarse el nuevo estudio o la nueva obra. Aquí registramos con satisfabción la obra maestra del P. Villada, S. J. Los méritos de la obra de Funk no se hallan precisamente en expansiones eruditas, bibliográficas, retóricas. Su valor se funda en una profunda y luminosa densidad de doctrina y hechos, escrupulosamente seleccionados y con gran rigor científico expuestos. El método es el común a los manuales de esta época: agrupación por temas, que tan excelentes resultados va dando en la enseñanza. Esta obra no está compuesta para una simple lec-

---

(1) *Kirchengeschichte,* auf Grund Lehrbuches von F. X. v. Funk, neubearbeitet von D. Dr. Karl Bihlmeyer a. ö. Universitätsprofessor in Tübingen. Erster Teil: *Das christliche Altertum.* Neunte, verbesserte Auflage. 4.°, XX 305 pp. 6,74 y 7,20 M. Zweiter Teil: *Das Mittelalter.* 4.°, XVI 384 pp. 6,61 y 8,20 M.– Verlag F. Schöning Paderborn. 1933.

tura, como la de Poulet; la de Funk sólo vale para estudiar con auxilio de profesor, y repasar. Es, pues, un excelente libro de texto. En suma, posee una bondad y una perfección admirables, pero bondad y perfección algo arcaicas. Mucho tendrá que suplir el profesor al tratar de la vida intelectual de la Edad media, cuyo conocimiento tanto se ha perfeccionado e iluminado en estos años últimos.

La *Historia de la Iglesia* de Hergenröther solamente reeditada hasta la cuarta edición inclusive, empezó a sufrir notables transformaciones desde la quinta edición, año de 1911, llevadas a cabo por el profesor de la Universidad de Friburgo de Suiza, Dr. Juan Pedro Kirsch. Esas transformaciones se reducían, en rigor, a sustituir la división corriente de edad antigua, media y moderna, por otra división reciente, fruto del nuevo concepto de edad media que se han formado los historiadores e investigadores, según los cuales, la edad media comienza, no como antes se creía, en la invasión de los bárbaros y caída del Imperio de Occidente en el siglo V, sino en el avance musulmán sobre Oriente y Occidente, el cual llega a su plenitud en los comienzos del VIII. Y termina, no precisamente en el nacimiento del Protestantismo, ni en la caída del Imperio de Bizancio y descubrimiento de América, sino en los comienzos del XIV. El tiempo que corre desde el XIV hasta mediado el XVII es para Kirsch, como para otros modernos, un período de transición o cosa parecida. La edad moderna arranca, en la nueva división cuadripartita, de la paz de Westfalia (1648). Este esquema cronológico es el origen de los cuatro volúmenes en que cierra Kirsch su *Historia de la Iglesia* (1) que dirige tan sabiamente con la colaboración de A. Bigelmair, J. Greven y A. Veit.

En la novísima edición que presentamos se ha eliminado de la portada el nombre de Hergenröther, y con razón. Pues, aunque en el primer volumen se conserve casi todo lo del gran Cardenal, pero hay mucho nuevo en erudición, en técnica, en conocimientos, y sobre todo en el espíritu teológico que le anima, que no en vano es Kirsch eminente especialista en las antigüedades de la Iglesia y sabio Director del Instituto de Arqueología cristiana de Roma. En cambio, en la primera parte del volumen cuarto, compuesto por Luis A. Veit, profesor de Historia eclesiástica en Friburgo de Brisgovia, nos

(1) *Kirchengeschichte unter Mitwirkung* von ANDREAS BIGELMAIR, JOSEPH GREVEN und ANDREAS VEIT, herausgegeben von JOHANN PETER KIRSCH. Herder Verlag. Freibug. Br. I: *Die Kirche in der antiken Griechischromischen Kulturwelt,* von JOHANN PETER KIRSCH. Mit einer Kart. (XX u. 876 S.) 25,50 y 30 M. IV: *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart*, von Dr. LUDWIG ANDREAS VEIT. 1, Hälfte: *Im Zeichen des vordringen den Individualismus*. 1648-1800 (XXIV u. 528 S.) 16,50 y 20 M.

encontramos con una obra nueva en absoluto, que nada tiene que ver con la de Hergenröther. Si los otros volúmenes que faltan siguen los mismos pasos, está plenamente justificada la eliminación del nombre del Cardenal, que tanto ha ofendido a muchos. Basta con la presentación que se le hace en el *Vorwort*. Vista la relación que guarda la edición nueva con las anteriores, pasemos a estudiar los volúmenes aparecidos.

El primero, titulado: *La Iglesia en el antiguo mundo civil greco-romano*, se debe a la pluma de Kirsch, director de toda la obra. Dado el lugar que este volumen ocupa en la publicación, es natural que nos ofrezca una Introducción a toda la Historia eclesiástica, lo que hace estudiando en el transcurso de 48 páginas, como es uso en obras de esta índole, la noción de Historia de la Iglesia, fuentes, instrumentos de trabajo, producciones a través de los siglos, divisiones lógicas y cronológicas. En esta sección registramos un principio luminoso y fecundo, que da vida al pensamiento y a la obra de Kirsch: «el historiador debe ser teólogo, como el teólogo debe de ser historiador» (página 40). Lo más original de esta sección es la división cronológica que hace de la Historia de la Iglesia, y que dimos a conocer arriba. Quisiéramos para esta obra un cambio más perfecto y profundo, más racional y técnico: la eliminación de esas divisiones cronológicas, pues no valen para toda la vida histórica de la Iglesia, antes bien, la descoyuntan. Lo que sí cabe advertir, es que con el nuevo elemento cronológico que introduce, queda violentamente dividida la vida intelectual de Occidente. El elenco bibliográfico, que suele colocarse al principio, lo ha trasladado Kirsch al fin de la obra, ocupando en apretada letra las páginas 765-850. En el transcurso del texto, sorprenden algunas citas de obras ya anticuadas, que sólo valen para conocer la opinión de la época en que fueron escritas. En el elenco bibliográfico registramos la *Historia eclesiástica de España* del P. Villada, S. J., pero es lástima que una obra tan perfecta y definitiva no la haya incorporado al texto. En este mismo sentido registramos otras deficiencias, que convendría corregir en ulteriores ediciones. Deja sin incorporar tampoco al texto el léxico griego de Sófocles, el estudio de Coppens sobre la imposición de manos en el Nuevo Testamento y primitiva literatura cristiana, el de Loofs sobre Pablo de Samosata, el de Haase sobre la Historia antigua de la Iglesia según los documentos orientales, los fragmentos nestorianos editados por Loofs, el libro de Heráclides, editado por Nau, las Actas del Concilio de Efeso con toda su documentación, editadas por Schwartz. Sin embargo, esto sólo afecta a detalles que no quitan el gran mérito de la obra, y son fácilmente subsanables. Unos índices copiosísimos, con un excelente mapa que nos dibuja el *orbis christianus* en los siglos I-VI cierran este primer volumen.

El cuerpo de la obra desarrolla la materia en dos libros, precedidos de un estudio sobre el medio greco-romano y judío en que nació el Cristianismo. Las secciones en que reparte los dos libros son suficientemente amplias para dar ideas de conjunto, evitando de este modo la obscuridad que engendraría una división más minuciosa. La riqueza que llena los cuadros de esas secciones es inmensa y de subido valor. Ningún aspecto de la vida de la Iglesia se deja en la sombra o en la obscuridad. Nos haría excesivamente largos el recoger tan sólo las exposiciones, opiniones e interpretaciones que con tanta delicadeza científica estudia y desenvuelve. Pero sobre todo las cuestiones de la historia del culto, de los edificios sagrados, etc., las trata con una competencia superior. Las exposiciones doctrinales y de las herejías se desenvuelven con gran acierto y profundidad. Otro rasgo importantísimo es el cuidado que tiene de notar el carácter sobrenatural de los hechos cuando se presenta la ocasión. La prudencia, la discreción, el equilibrio del autor dejan en la obra un perfume de sinceridad y de objetividad que la hacen sumamente apreciable. Muchos ejemplos pudieran aducirse. Baste llamar la atención sobre el modo delicado con que estudia la influencia del gnosticismo en el desenvolvimiento de la doctrina e instituciones eclesiásticas, reflejando la verdad en sus justas proporciones. Es de agradecer que un maestro tan eminente como Kirsch nos deje un instrumento de trabajo y de estudio tan deseado y útil. Por su objetividad, su riqueza de doctrina y hechos, su amplitud de criterio, su equilibrio técnico e intelectual, su espíritu teológico, su amor a Cristo y su Esposa la Iglesia es la obra que dirige Kirsch el mejor manual de Historia eclesiástica que posee actualmente el mundo católico.

De esta misma obra ha aparecido ya la primera parte del volumen cuarto debido a la pluma de Luis A. Veit, profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Desarrollará la edad moderna, comprendida en la cronología de esta Historia entre los años 1648 y nuestros días: *La Iglesia en la época del Individualismo*. La primera parte, que es la que tenemos presente, recoge toda la vida de la Iglesia que pasó entre el 1618 y 1800. Este volumen es totalmente nuevo, en el sentido de que no conserva nada de Hergenröther. En riqueza de hechos y doctrina es muy superior al estudio del Cardenal. Sin embargo, en ese orden guarda una desproporción grande con el volumen de Kirsch. La objetividad, la precisión, la elevación y amplitud de criterio se mantienen firmes y con ventajas. Y eso que en esta primera parte se tratan asuntos delicados y espinosos, no por su importancia ni valor en la vida de la Iglesia, sino por la confusión en que se hallan, a primera vista, merced a la multitud enorme de documentos y de trabajos que hay por uno y otro bando. Tales son los problemas relativos a la extinción de la Compañía de Jesús, ri-

tos chinos, etc. No cabe dudar que Veit sabría ya que sus soluciones no agradarían a los jesuítas y que le valdrían hasta la desvaloración de su obra, pero ha tenido la firmeza y el valor de un hombre convencido para emitir su parecer. Por lo menos no ha caído en la absurda desproporción en que se halla el último volumen de la *Historia de los Papas,* dirigida por L. Pastor, en el cual de 1011 páginas que tiene, 800 las ocupa el episodio de la extinción de la Compañía de Jesús, y en las restantes se encierra toda la vida y toda la obra de Benedicto XIV y Clemente XIII. Las listas bibliográficas deben completarse con algunos trabajos españoles recientes y de gran valor científico y técnico. Cuando reseñemos la segunda parte de este cuarto volumen, completaremos nuestra información, principalmente en lo que toca al perfeccionamiento de la bibliografía.

Con fines más limitados, pero de amplitud universal dentro de su orden, son las tres obras que a continuación presentamos.

El P. Zacarías García, S. J., acaba de publicar la primera parte del tomo segundo de su *Historia eclesiástica de España*. Sabido es que con esta obra del P. Villada es la primera vez que se incorporan a la historia eclesiástica de España los recientes descubrimientos que en los últimos cincuenta años han cambiado totalmente la fisonomía de la Historia eclesiástia universal, y la primera vez, también, que se aplican en una obra de esta índole los métodos novísimos de investigación, utilizando el desarrollo de las ciencias auxiliares: paleografía, diplomática, arqueología, etnografía, etc. Todos estos conocimientos pone con inmensa generosidad y sinceridad el P. Villada al servicio de su obra. Técnicamente impecable, y de un equilibrio científico digno de admiración. De aquí brota la objetividad e impersonalidad en la narración, la riqueza enorme de datos, el artificio metodológico en la exposición de los argumentos y dificultades, el despego pasional en las cuestiones nacionales. Cuando elabora las listas de las fuentes, ofrece siempre las mejores ediciones; y cuando nos da un elenco bibliográfico, encontramos siempre lo mejor. Las láminas y grabados repartidos por toda la obra con largueza, dan vida y colorido a su técnica austeridad. Perfeccionan también la obra copiosos mapas, síntesis gráficas de largas y trabajosas investigaciones. La distribución de los asuntos y la manera de desarrollarlos me parece el mejor y más científico. No comprendo las críticas que algunos le han hecho a este propósito. Pero lo que da una perfección máxima al contenido de la Historia del P. Villada, es su conocimiento directo, científico, técnico, comprensivo de las fuentes, y el uso discreto y sabio que hace de las mismas. En esto es un modelo, un ideal, el autor de la mejor *Metodología y crítica históricas* que poseemos en España.

Estas buenas cualidades que aparecen por toda la obra, se encuentran de un modo singular en la primera parte del tomo segundo, en el cual se estudia: *La Iglesia desde la invasión de los pueblos germanos en 409 hasta la caída de la Monarquía visigoda en 711* (1). A continuación de un prólogo en el que recoge el recuerdo triste de las devastaciones del 11 de mayo, y los daños que han traído para la presente historia—toda su ingrata y afanosa labor de ventinueve años se la han quemado, toda su vida—estudia en una densa introducción la dominación de los Vándalos, Suevos, Bizantinos y Visigodos en España. Siguiendo el procedimiento de agrupar los materiales por temas, el más científico y apto para la técnica, estudia en esta primera parte las relaciones entre la Iglesia y el Estado en cinco capítulos, y la organización y vida interna de la Iglesia en quince. Los apéndices recogen un fragmento inédito del primer *Apologeticum Fidei* de san Julián de Toledo, y orientaciones sobre las obras de san Valerio, monje del Bierzo, con el ánimo de despertar la vocación de algún joven que se aventure a estudiar los orígenes y vida del monacato en España, junto con los escritos de los monjes. La Liturgia, Cultura eclesiástica y su influencia en la formación de la sociedad llenarán la segunda parte. En la presente que reseñamos trata el P. Villada, con edificante objetividad y espíritu crítico, las relaciones entre Leovigildo y san Hermenegildo, la participación de san Isidoro en el destronamiento de Suintila y de san Julián en el de Wamba, y las ingerencias eclesiásticas en los negocios políticos. La cuestión judía la trata en un capítulo, que es el más original por su criterio.

Es lástima que se hayan deslizado tantas erratas en el presente volumen, hasta el punto de afectar a la misma cronología y genealogía. También lamentamos que haya extendido tanto las citas de algunos libros, como por ejemplo, el de Magnín, sobre la *España visigoda,* con lo cual creemos pierde mucho la obra, pues aunque haya acertado ese señor, con mayor densidad y orden, con mayor precisión podía hacerlo el P. Villada. De la lectura sola de sus capítulos brotan resúmenes más substanciosos, ¡cuánto más del espíritu que los ha compuesto!

El agustino asuncionista F. Cayré nos regala con una nueva edición de sus *Elementos de Patrología. Historia y doctrina de los Padres y Doctores*

---

(1) Zacarías García Villada, S. J., *Historia eclesiástica de España.* Tomo II. *La Iglesia desde la invasión de los pueblos germanos en 409, hasta la caída de la Monarquía visigoda en 711.* Primera parte, 349 págs. 25 ptas. Editorial «Razón y Fe», venta: Ediciones Fax, plaza de santo Domingo, 14. Madrid.

de la Iglesia (1), idéntica substancialmente a la anterior, introduciendo sólo ligeros retoques de forma. La experiencia enseña que los estudiantes gustan más de las exposiciones histórico-doctrinales, que de la crítica literaria, y que mejor les inicia aquélla que ésta, a la vez que invita, a los que tengan vocación para esta clase de estudios, a realizar labor personal. Por esa razón se extiende Cayré en la exposición de la doctrina. Además que esta obra, según los planes del autor, no sólo mira a un fin puramente escolar: quiere también que sirva después al sacerdote en su misión apostólica. Este manual de 1.662 páginas está concebido conforme a un plan de enseñanza de dos lecciones por semana en el transcurso de cuatro años. El plan de la obra se desarrolla en la forma siguiente: Bibliografía, Introducción, donde se estudia la noción de Patrología, su objeto, método, división, importancia, estudios sobre los Padres, y un pequeño tratado en el que se explican las nociones elementales de Teología mística. Cuerpo de la obra distribuído en cuatro libros: I, los Padres de los tres primeros siglos; II, los Padres del siglo IV hasta el 430; III, los últimos Padres de la Iglesia del 430 al 800; IV, los doctores y teólogos o maestros del XII al XVI. Como se echa de ver, no nos hallamos sólo en presencia de una Patrología, sino además, como reza el mismo título de la obra, con una historia y doctrina de los doctores de la Iglesia y teólogos, o como le place decir a Cayré, de los continuadores y herederos de los Padres.

La razón del contenido y distribución de la materia, nos la da el autor en su Introducción general. La Patrología es para Cayré la parte de la ciencia sagrada que estudia la vida, los escritos y las doctrinas de los autores ortodoxos de la antigüedad cristiana. Por antigüedad cristiana entiende los ocho primeros siglos. Los teólogos que aparecen en la edad media y se extienden hasta el XVI, ya que por su perfección han ejercido y ejercen una influencia soberana en el pensamiento de la Iglesia, llegando a alcanzar algunos de ellos hasta el título de Doctor, merecen estudiarse, porque no hacen, en rigor, más que continuar la gran tradición de los siglos anteriores, siendo los herederos directos de los santos Padres. Estas consideraciones son las que han movido a Cayré a extender hasta ellos mismos la Patrología. No deja de traer este procedimiento su buen caudal de utilidad práctica, haciendo ver al estudiante la continuidad de la vida doctrinal de la Iglesia, e iniciar a los escolares en la lectura de los teólogos, verdaderos maestros del pensamiento cristiano en nuestros días. Pero esa concepción supone que la teología escolástica

---

(1) F. CAYRÉ, A. A., professeur de Patrologie, *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l' Eglise.* 2 vols. 8.°, XXVII 740, VI-922 págs., 20 y 25 rs. respectivamente. Societé de S. Jean l' Evangeliste, Desclée. Tournai (Belgique).

es la misma que la teología patrística; lo que no es tan evidente. Si en alguna manera es cierto que la teología escolástica sólo ha heredado de los Padres el símbolo de fe; también lo es que ella debe su origen, no al contacto con el pensamiento de los Padres, sino al contacto con la vida de la razón y de la filosofía pagana. La teología escolástica aspira a explicar los misterios sobrenaturales, confrontándolos con los datos de la razón. Su método tiende a realizar una síntesis, para lo cual parará la atención con especial cuidado en los grandes escritores, haciendo girar en su torno a todos los demás, a fin de iluminarlos mejor. Por lo que toca a la división, rechaza en su plan la que arranca de la etnografía, geografía, lengua, etc. Esto es lo que se ha hecho hasta ahora en las Patrologías y estudios similares. El rechazar el auxilio, la luz de la etnografía y geografía es de peligrosísimas consecuencias, y por de pronto, no es fácil darse cuenta del sentido y del origen de muchas actitudes y actividades, incluso de índole intelectual.

El cuerpo de la obra es un arsenal riquísimo de noticias y de doctrina, con gran orden y pulcritud expuestas y distribuídas. Las vistas de conjunto están bien tomadas y descubren toda la vida del período. En general se utilizan buenos y excelentes estudios. Pero en algunos períodos pudiera estar mejor documentado. Me refiero principalmente al estudio que hace del renacimiento teológico y de los teólogos españoles. Ya hace cerca de veinte años que en España se van publicando trabajos sumamente interesantes y provechosos sobre ese período. Pero Cayré los desconoce en absoluto. Recojemos con complacencia la observación que hace en la página 354 del volumen segundo: «el tomismo... ha podido recibir en el transcurso del tiempo precisiones verbales, sobre puntos particulares, de parte de Báñez, por ejemplo; pero no parecen tocar la substancia misma del sistema», a lo cual añade una nota, la quinta, «la designación *bañezianismo* no parece, pues, justificada». El Renacimiento teológico español es esencialmente e integralmente tomista, cuya doctrina estaba desterrada no sólo de las Universidades y escuelas, sino también de los espíritus. Y una de las grandes cualidades de aquellos teólogos—que revela su sentido histórico y positivo—es el haberse dado perfecta cuenta del valor universal y trascendente del tomismo y haberlo sabido aplicar a las grandes necesidades y a los grandes problemas de su tiempo; y el tomismo les dió las soluciones adecuadas. Del tomismo sacaron ellos, con su genio, el Derecho internacional, precisamente entonces que se completaba definitivamente la geografía; del tomismo sacaron los Lugares teológicos, verdadera metodología crítica de la Teología positiva, precisamente entonces, que por un mal planteamiento, todos los errores se colocaron en ese terreno, pero los críticos e historiadores—muy pocos exceptuados—hasta hoy, no se dieron

cuenta de ese descubrimiento; del tomismo sacaron los principios de exégesis bíblica, que hoy valen más que nunca; del tomismo sacaron las doctrinas que llevaron e impusieron en Trento. De modo que el renacimiento español tiene sus orígenes en el siglo XIII, y no en el siglo XV, ocaso de una Decadencia. Esto pude yo mismo comprobarlo en mis viajes por algunas Bibliotecas de Europa, señaladamente París, sede de los prerenacentistas o maestros de los renacentistas. Y en este sentido se puede decir de los teólogos españoles de la edad de oro, que no son herederos, meros receptores, sino viajeros y conquistadores; tuvieron que dar un verdadero salto sobre sus maestros y predecesores hasta santo Tomás, donde encontraron las fuentes de agua viva. Y no sólo descubrieron la actualidad perenne del tomismo, sino que lo tornaron fértil y fecundo, a la vez que ellos fueron de tal fecundidad, que aún hoy dominan el pensamiento de la Iglesia, o mejor dicho, de los hijos de la Iglesia. Ante esta vida que hoy muestran aquellos teólogos, tan desdeñados de los que se creían avanzados, renacentistas, humanistas, etc.—que sólo viven en la *memoria* de algún escrupuloso erudito—son inútiles y hasta ridículos los esfuerzos que hacen algunos por desprestigiarlos, presentándolos como los representantes de aquella decadencia sobre la cual saltaron ellos, y que hoy sólo se encuentra bajo el polvo de las salas de libros raros.

La obra de Cayré, con índices copiosos de nombres y materias, es sumamente recomendable, no sólo como texto escolar, pero también como texto de lectura para los sacerdotes que ejercitan el ministerio.

Siendo la vida de los dogmas una de las partes, y la más insigne de la historia de la Iglesia, cabe incluir aquí, conforme a todo buen discurso, el excelente manual de *Historia de los Dogmas* (1) que acaba de publicar el P. I. F. De Groot, S. J., abarcando desde los Padres apostólicos hasta el siglo XIII. La obra consta de dos volúmenes, estudiando el primero la historia de los dogmas desde los Padres apostólicos hasta san Agustín, y el segundo desde san Agustín hasta el siglo XIII. Abre la obra una breve Introducción en la que se declara ser la historia de los Dogmas la parte más insigne de la historia de la Iglesia. Pero hoy suele separarse en el estudio escolar, no precisamente por su unión íntima con la Teología dogmática especulativa, ni por su carácter especial, sino por el concepto pluralista que se tiene de la Teología, y que se ha llevado a la vida escolar. En breves líneas expone cómo es posible una historia de los Dogmas, a pesar de su eternidad e inmutabilidad, las causas que

(1) I. F. De Groot, S. J., *Conspectus Historiae Dogmatum ab aetate PP. Apostolicorum usque ad saec. 13.* 2 vols. 8.°, 516, 471 págs. Romae. Apud Aedes Univ. Gregorinae, Piazza della Pilotta.

contribuyen al desenvolvimiento del dogma, como el medio, las herejías, el estudio de los teólogos, la liturgia sagrada, la divina providencia; expone también la conocida distinción o deslinde que hay entre la historia de los dogmas y la historia de la Revelación, que va desde el primer hombre hasta la muerte de los Apóstoles, y entre la historia de las religiones, Teología positiva, Patrología, etc. Las fuentes en que debe beber la historia de los dogmas, son: S. Escritura, símbolos de fe, decretos de los concilios generales y particulares, decretos de los romanos Pontífices, escritos de los Padres y escritores eclesiásticos, sagrada Liturgia, monumentos de la antigüedad cristiana, obras de los teólogos. Y termina su Introducción con un consejo que el mismo Autor intenta seguir: Hay que guardarse mucho de atribuir a los Padres, etc., una conclusión sacada por un raciocinio elaborado con sus sentencias. No es que se niegue que ese raciocinio sea legítimo, conforme a las normas de la Lógica, ni que en otras partes de la ciencia sagrada pueda utilizarse. Pero en una historia de los dogmas no debe buscarse lo que sale legítimamente de los principios puestos, sino lo que en cada época se admitía sobre el dogma. De lo contrario se atribuiría a los autores un conocimiento que no tenían. Además, hay que añadir que es sumamente necesario conocer el autor o la época en que se sacó esa conclusión para ver de averiguar sus orígenes y qué fuerzas racionales, o históricas, o étnicas intervinieron.

Con erudición copiosa de las fuentes va el P. De Groot exponiendo su materia con orden, sobriedad y objetividad y un estilo muy adecuado a un manual de texto. Ahora que es de lamentar que en los graves problemas de la gracia, predestinación, etc , etc., recalque ciertas soluciones y las vea casi siempre en sus miradas retrospectivas de conjunto. No es posible en este lugar, pero sería fácil hacer ver cómo si por una sentencia se encuentran treinta Padres, etc., por otras dos o tres sentencias distintas o contrarias se encuentran otros tantos Padres, o más, a favor de ellas. El lenguaje de casi todos los Padres no es técnico; es un lenguaje vulgar que no precisa nada, y sobre todo, no toca la cuestión discutida entre jesuítas, dominicos y otras escuelas. Nuestra cuestión no la estudian, ni de paso, los Padres, exceptuado san Agustín y algún otro. Lo contrario es ver visiones, como ocurre en los *Enchiridia* patrísticos. El que quiera fundamentar positivamente su sentencia, debe acudir a otras fuentes, si las hay. Nuestro problema es esencialmente escolástico, que no tiene nada que ver con la universal literatura patrística y otros documentos de esa índole. Otros aspectos de esta obra no encajan en el presente *Boletín* directamente.

Monografías.

Muchos estudios han aparecido sobre el culto de las imágenes, pero, o bien, se limitan a la liturgia, al arte, o sólo se detienen en el período llamado de los iconoclastas. Un trabajo, en cambio, que estudie el pensamiento y la actitud de la Iglesia en los primeros siglos sobre un punto tan delicado, es algo desconocido. Elliger precisamente quiere llamar la atención de los historiadores y teólogos sobre tema tan luminoso y obscuro, publicando *La actitud de los antiguos cristianos en presencia de las imágenes en los cuatro primeros siglos* (1). Sadido es que las primeras cristiandades no sólo eran judías por la raza a que pertenecían sus miembros, pero también por estar muchos de ellos imbuídos de judaismo. De aquí deduce Elliger que el uso de imágenes santas estaba excluído del cristianismo primitivo. De hecho no consta si las usaron o no, salvo algunos herejecillos. Pero sí parece cierto que no tenían, por entonces, ninguna necesidad de ellas. El paganismo, al revés del judaismo, no tuvo inconveniente en admitir iconos. Miradas las cosas a la luz de este hecho, se explica que los apologistas, salvo Tertuliano, no hayan hecho gran hincapié en este asunto. La escuela de Alejandría, habituada a volatilizar las realidades, se manifestó hostil a toda representación material. Pero el pueblo, cuya vida filosófica y religiosa se desenvuelve dentro de la órbita del que llamaría un escolástico, primer grado de abstración, creó y dió vida, a pesar de los doctos, al arte cristiano. Eusebio es el primero que plantea la cuestión teórica, dando una solución negativa, principalmente si se trata de la imagen de Cristo, porque al representarle sensiblemente correría riesgo la fe en su divinidad. San Epifanio es mucho más crudo y agresivo con las imágenes, al decir de Holl. Pues, el uso de las imágenes, precisamente por haberse multiplicado, ha degenerado groseramente, porque ya no es el culto de las imágenes lo que interesa, es el lucro de los imagineros el que las multiplica y difunde. Los capadocianos no nos dieron ninguna solución teórica, pero no se opusieron a la piadosa multiplicación de imágenes que notaban a su rededor. Antes por el contrario, lo miraron con una complacencia entre irónica y comprensiva. San Agustín es el último, cuya actitud se registra en este interesante estudio. En él se encuentran textos y actitudes en los dos sentidos. Elliger observa que el obispo de Hipona habla sobre esta cuestión más

(1) Lic. Walter Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bilder in den ersten vier Jahrhunderten* (Studien über christliche Denkmäler, 20). 8.°, 98 págs. 5,85 M. Dieterich' sche Verlag. Leipzig.

como sicólogo, que como doctor. De lo cual deduce que no puede decirse, con rigor, que san Agustín se haya opuesto teóricamente al culto de las imágenes, aunque no deje de manifestar sus temores por los excesos y supersticiones que de ahí pudieran derivarse. De este modo evita Elliger la supuesta incertidumbre y desharmonía que le vienen achacando al santo Doctor. Felicitamos a Elliger por su excelente trabajo, aunque en la técnica de las citas pudiera haber estado mejor.

San Antonio el ermitaño (1) ha encontrado en el P. Luis de Hertling un concienzudo historiador y revelador de su mística. En una corta Introducción, nos da a conocer, a grandes rasgos, las diversas etapas por las que ha atravesado la cuestión del monacato antiguo. Para conocer la vida exterior de san Antonio puede uno fiarse de la *Vita Antonii* de san Atanasio. Pero si queremos penetrar en su sicología y vida interior por el conducto de ese documento nos encontraremos, no con san Antonio, sino con san Atanasio. ¿En qué funda el P. Hertling esta apreciación? ¿Hay, por ventura, desharmonía o contradicción entre la *Vita Antonii* y el epistolario del santo anacoreta, auténtico en su conjunto, según opinión del mismo P. Hertling? ¿No es más auténtica, en medio de todo, la *Vita Antonii* que las veinte cartas atribuídas a san Antonio? Las relaciones de san Antonio con Satanás han sido, al parecer, exageradas. Lo más interesante de la personalidad de san Antonio es su doctrina espiritual, a la que dedica especial atención el P. Hertling. En realidad es la misma de los Padres del Desierto. Nótense, a propósito de la índole de esa espiritualidad, estos pensamientos de san Antonio. Epístola 4: «el que se conoce a sí mismo, ya conoce a Dios»; Epíst. 6: «Pero conozcámonos a nosotros mismos, porque el que se conoce a sí mismo, conoce también todas las criaturas, a las cuales sacó el Creador de la privación al sér; conocerá además que esta naturaleza intelectual, inmortal, hállase oculta en este cuerpo corruptible para manifestar sus operaciones en él y por él. El que conoce esto, solamente puede amar a Dios, y el que ama a Dios, ama a todos». Este estudio del P. Hertling es sumamente útil a todos los que quieran perfeccionar sus conocimientos acerca de la espiritualidad monástica, señaladamente la egipcia, tan interesante, tan extraña y original. Precisamente uno de los estudios más descuidados es el de la historia, de la vida histórica de la doctrina mística, que tanta luz podía arrojar sobre su sentido y alcance sobrenatural. Por eso es más de alabar el P. Hertling por su opúsculo.

---

(1) Dr. phil. Ludwig y Hertling, S. J., *Antonius der Einsiedler* (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, 1V. 8.°, XVI 96 págs., 4 M. Druck und Verlag von Felizian Rauch. Innsbruck.

El P. José Madoz, S. J., publicó en esta última temporada una serie de artículos sobre san Vicente de Lerins, sacando tirada aparte de algunos que hemos recibido, y que registraremos aquí. El primero lo titula: *¿Contra quién escribió san Vicente de Lerins su Conmonitorio?* (1). El P. Madoz ve, con otros investigadores modernos, dos fines en el Conmonitorio. Uno, «proponer una norma segura, general en cierto modo, y constante, con la cual pueda distinguir entre la verdad de la fe católica y la falsedad de la malicia herética» (Cap. II, 1). La característica de la herejía para el Lirinense es la novedad en la doctrina. Esta es la intención que descubre el texto mirándolo solamente a sobre haz. Pero se descubre otro fin, además, si se penetra un poco en su contextura, y se le mira como a trasluz, viéndose aparecer en su tejido una como filigrana que lo recorre de parte a parte, de sello netamente antiagustiniano. De esta manera ve el P. Madoz el otro fin, personal del Lirinense. Y este segundo intento es el que se se propone estudiar. Para lo cual, distingue dos partes en el problema: 1) ¿Revela el Conmonitorio un autor semipelagiano? 2) ¿Se propuso el monje de Lerins combatir con su libro la doctrina agustiniana de la predestinación? Para responder a la primera pregunta investiga el padre Madoz el tiempo en que se escribió el Conmonitorio, año 434, cuando hervía la controversia pelagiana; la cuna del Conmonitorio: el monasterio de Lerins, en la región de Marsella, foco del semipelagianismo; el ambiente inmediato en que se concibió el Conmonitorio, que era cuando Casiano, con el prestigio de su santidad y de sus canas, cosechaba para su error el aplauso y la adhesión de sus coetaneos. Además están los argumentos internos sacados del mismo Conmonitorio, en el cual se guarda absoluto silencio sobre san Agustín, y hay una semejanza grande con el estilo, el lenguaje, y los conceptos de otros escritos abiertamente semipelagianos. Y termina su argumentación con el testimonio de Gennadio, capítulo 64 de su Catálogo, sobre el cual acaba de publicar un hermoso y denso artículo, lleno de copiosa y discreta erudición, como todos los suyos, del que ignoramos si ha sacado tirada a parte: Lo titula: *El testimonio de Gennadio sobre san Vicente de Lerins* (2). A la segunda pregunta responde el P. Madoz con un análisis crítico profundo del Conmonitorio encuadrado en la literatura coetánea, principalmente agustiniana. La conclusión se viene a la mano: el *libro de oro,* celebrado por la teología, resulta ser un *panfleto* contra san Agustín. También en tirada aparte sacó el luminoso artículo: *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patrística* (3),

(1) *Estudios Eclesiásticos* 10 (1931) 1-34.
(2) *Estudios Eclesiásticos* 11 (1932) 484 502.
(3) *Estudios Eclesiásticos* 10 (1931) 305-338.

en el cual se hace historia del argumento patrístico y de su valor, al mismo tiempo que se analiza y se destaca la teoría teológica del Lirinense sobre ese género de argumentación, a fin de encuadrar el valor de la argumentación patrística del concilio efesino, que es para el Lirinense el mejor ejemplo de su teoría, y su ápice. Por su valor científico, y por salir de la pluma del P. Madoz mencionamos aquí otro estudio: *El Canon de Vicente de Lerins «id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»* (1). Este estudio completa los artículos publicados sobre san Vicente de Lerins, acabados de mencionar.

Para un católico las definiciones de la Iglesia son la regla auténtica de su fe. Pero esas definiciones son el resultado de una vida intensa, y a veces trágica, del espíritu cristiano a través de los siglos. No hay quizá drama más emocionante que ese esfuerzo milenario del espíritu humano, apuñalado sin cesar por los prejuicios y pasiones, para hacer crecer y desarrollarse el «dato revelado». El dogma fundamental del Papado es uno de los que han suscitado más profundas y largas controversias hasta encontrar su definición precisa y completa en el Concilio Vaticano (1870). Si el contenido de esta verdad ha sido fijado con admirable precisión, su historia, en cambio, está por hacer. Utilizando todos los instrumentos de la crítica y erudición es necesario estudiar las diversas posiciones tomadas por los cristianos, por los teólogos y los papas a través de los siglos. Estas consideraciones son las que han movido a N. Jung, siguiendo las indicaciones de H. X. Arquillière, a escribir el libro: *Un franciscano, teólogo del poder pontificio en el siglo XIV, Alvaro Pelayo, obispo y penitenciario de Juan XXII* (2).

En dos partes divide Jung su trabajo, la primera, Introducción general, nos da a conocer la vida de Pelayo. Nace, ilegítimamente, en Galicia, se hace franciscano, observante primitivo; por su saber y méritos llega a ser penitenciario del papa, obispo de Coron, en Grecia, y de Silves, en Portugal, pero despreciado y abandonado de todos, por su ilegitimidad, va a morir a Sevilla. Su personalidad, a la que consagra un interesante capítulo, se resume en estas líneas: un espíritu de tendencias enciclopédicas, y un religioso profunda y vivamente unido a su fe y al soberano pontífice. Sabio, conforme al sentido que puede darse a esa palabra en el siglo XIV. Es un sabio, ante todo un canonista.

---

(1) *Gregorianum* 13 (1932) 32-74.

(2) Nicolas Jung, Docteur en Théologie, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Iean XXII* (L' Eglise et l' Etat au moyen age, III, Directeur: H X. Arquillière) 4.°, 248 pp. 25 fr.—J. Vrin, Place de la Sorbonne, 6. Paris—V.

De aquí su mentalidad jurídica. Los canonistas y juristas sólo dieron a Pelayo la armadura enormemente pesada de su demostración; la trama interior se la dieron los teólogos, los cuales ha utilizado ampliamente, e intentado perfeccionar y sustentar su labor especulativa. En el estudio que consagra a la actividad literaria, de las tres obras que escribió, *De statu et planctu Ecclesiae, Speculum regum, Collyrium adversus haereses,* sólo analiza críticamente la primera, de la cual estudia las tres redacciones, llegando a la conclusión de que al texto de 1332 pertenecen los 40 artículos primeros de la primera parte, y, en definitiva, salvo algunos pasajes, toda la parte segunda. En las redacciones ulteriores de 1335 y 1340 ha insertado comentarios y composiciones personales, redactadas, quizá, por sus discípulos, formando primitivamente obras separadas. Lo sugieren la homogeneidad y unidad de composición. Nos da a conocer, además, los manuscritos y ediciones impresas, terminando con un análisis del *De statu et planctu.* En otros párrafos estudia brevemente el *Speculum* y el *Collyrium,* y algunos otros escritos que se le atribuyen.

En la segunda parte estudia la teología de Pelayo sobre el poder pontificio, con gran copia de textos engarzados en notas, contenida en las siguientes cuestiones: el papa, vicario de Jesucristo, origen del poder papal, plenitud del mismo, el papa es juez universal, objeto del poder papal: los espiritual y lo temporal, el soberano pontífice y la Iglesia, las notas constitutivas de la Iglesia, la infabilidad, el emperador y el origen del poder temporal, superioridad del poder espiritual sobre el temporal, distinción de los dos poderes. Bajo todas estas rúbricas, sacadas del mismo contenido de los escritos de Pelayo, encierra Jung la teoría teológica del penitenciario de Juan XXII, sobre el poder papal, el sacerdocio y el imperio. Héla aquí resumida en unas líneas: El soberano pontífice es el vicario y el representante visible de Cristo, en la tierra. Como hombre experimenta sin duda las imperfecciones de la naturaleza humana, y, aunque, por fidelidad a la tradición, continúa llamándose el «siervo de los siervos de Dios», por sus privilegios, sin embargo, debe ser considerado como un «quasi Deus». El sentido de esta fórmula es dificilísimo precisar, a juicio de Jung. ¿De dónde recibe el papa ese carácter divino? ¿Cómo un hombre llega a ser papa o vicario de Jesucristo? Para Pelayo, el colegio electoral, simple instrumento en las manos de Dios, no puede dar al papa que elige poderes y representación de que carece él mismo. Un concilio formado por obispos, tampoco puede, por la misma razón; el emperador, la ciudad de Roma o la Sede Apostólica, por motivos idénticos, tampoco. ¿Puede sostenerse que un papa tiene la facultad de transmitir todos sus poderes y su representación a su sucesor? De ninguna manera, porque siguiendo los Cánones de la Iglesia romana, el «pastor de los pastores» no escoge él mismo quien deba sucederle.

Además que si le fuera permitido dar su poder a otro, podría constituir un Archipapa, o por lo menos, un papa que le sería igual en todo. Esto es imposible, porque el gobierno de la Iglesia de Cristo debe ser único y monárquico. Sólo queda una solución: aquel, a quien la elección canónica da el *jus in papatum,* recibe su poder de Dios, no de una manera mediata, porque se caería en alguna de las hipótesis eliminadas, sino inmediatamente. Toda esta doctrina la expresa Pelayo con firmeza y claridad. El papa, representante visible de Cristo, goza aquí abajo de los mismos privilegios que el Hijo de Dios cuando vivía entre los hombres, es decir, que el papa tiene la *plenitud del poder.* Ningún dominio, sea temporal o no, escapa de su mano. Todo lo animado e inanimado está bajo su poder. Es el dueño del mundo. Esta potestad soberana sólo tiene un límite y un freno: la ortodoxia de la fe. El poder civil se debe al poder papal. Y aunque hace esfuerzos inauditos, pero generosos, por conciliar la doctrina que profesa sobre el origen papal de todo poder civil con el derecho natural de ese mismo poder, no logra salvarlo. Y aunque santo Tomás haya proclamado y defendido la noción y la realidad del derecho natural, pero como advierte Arquillière, uno de los mejores especialistas en la materia, sólo fué una excepción, una voz solitaria. El que piense de otra manera sobre el poder papal, dice Pelayo, *non verus catholicus est censendus (De planctu,* I, 37). Este juicio prueba la importancia capital que tenía para Pelayo la cuestión. El papa, por la extensión de su poder, del cual ningún ser humano, cristiano o infiel, puede evadirse, es en realidad el juez supremo y soberano del mundo. El doble objeto del poder papal, lo espiritual y lo temporal, se actúan en la doctrina de Pelayo conforme a los principios anteriores. Por su importancia histórica y episódica, desenvuelve Jung esta doctrina en un capítulo saturado de rica erudición histórica y bibliográfica. La Iglesia se funda sobre Pedro, no Pedro sobre la Iglesia, y, *papa successor est Christi, non Ecclesia (De pl.* I, 31), son pensamientos que resumen bien lo que creía Pelayo sobre las relaciones entre la Iglesia y el papa. Toda su eclesiología la resume en la expresión: cuerpo místico de Cristo. Distingue con precisión entre el cuerpo y el alma de la Iglesia. La nota fundamental para Pelayo, es la unidad. Es muy seguro que en esto han influido enormemente las circunstancias históricas. En principio cree Pelayo en la indefectibilidad del papa. Pero a causa de sucesos pasados imperfectamente conocidos, de la doctrina en las escuelas, de la imprecisión del pensamiento teológico de su tiempo, la reconoce con duda. La raíz profunda de toda esta teoría teológica la encuentra Jung en las dos corrientes ideológicas que regaban los espíritus medievales: el agustinismo y el tomisto, a lo cual dedica un capítulo aparte. Un elenco bibliográfico y un índice de nombres cierran este interesante estudio, que de-

seamos sea el primero de una larga serie que elabore Jung. Sus excelentes dotes le hacen apto para ello.

Grisar, S. J , que entre 1911 y 1912 había publicado tres gruesos volúmenes sobre Lutero, nos dió después un resumen orgánico de toda su vasta erudición, para que gozasen de sus frutos todas las fortunas y todas las inteligencias. Ese resumen, titulado *Martín Lutero* (1), acaba de ser traducido al francés, tomándolo de la segunda edición alemana, por F. Mazoyer. En esta obra nos presenta Grisar toda la evolución de Lutero, analizando los móviles y las circunstancias que le ayudaban en sus empresas. Grisar no condena todas las actitudes de Lutero; quiere buscar un justificante en la espiritualidad y en la ciencia del reformador. Esto le ha llevado a un análisis profundo y objetivo de su vida y de su obra, cuidando de evitar cualquier extremo. De hecho acentúa con mayor relieve la parte sana de su pensamiento y de su vida. La traducción, bien hecha, y la presentación tipográfica excelente. Todo el tecnicismo de la erudición se ha colocado al fin, con el propósito de hacer más fácil y seguida la lectura. Láminas e índices completan la perfección externa de la obra.

La *Vida de San Camilo de Lellis* (2) compuesta por el P. S. Cicatelli, y traducida al francés por el P. Debout, O. S. C., en el *Messager de Saint Camille,* acaba de salir en un grueso volumen de 515 páginas. La obra del P. Cicatelli es el primer documento cronológico, y el de mayor valor, que existe sobre San Camilo. El P. Cicatelli no es un testigo cualquiera; habiendo tomado el hábito religioso el 3 de marzo de 1589, conoció durante veinticinco años, dentro de la Orden, al fundador, sobreviviéndole trece años más. Cuenta, pues, lo que ha visto. Además tuvo cargos en la Orden que le colocaron en las más favorables condiciones para documentarse. Desde 1619 hasta 1625 fué colocado a la cabeza de la Orden como Prefecto general. Es pues un testimonio de primer orden. Esta vida que nos traduce el P. Debout alcanzó cuatro ediciones, viviendo el autor: 1615, 1620, 1623, 1624, 1627, año de su muer-

---

(1) Hartmann Grisar, S. J., *Martin Luther. Sa vie et son oeuvre.* Traduit sur la 2 édit. allemande par Ph. Mazoyer. 4.°, XXXII-404 pp. 50 fr.—P. Lethielleux, rue Cassette, 10. Paris VI. En España: Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.

(2) *Vie de Saint Camille de Lellis, Fundateur de l' Ordre des Clers Réguliers Ministres des infirmes (1550 1614),* écrite par le P. Santio Cicatelli, son contemporain et premier biographe, 4 Préfet Général du meme Ordre. Traduction de l' original, anotée, augmentée de plusieurs Appendices avec un autographe du Saint de 1614, un estampe de 1615 et un hors texte en trichromie, par le P. Debout, O. S. C.. Directeur du «Messager de Saint Camille». 4.°, 515 pp.—Desclée de Brouwer, rue des Saints Pères, 76 bis. Paris-VII.

te. La traducción que nos ofrece en este volumen es la cuarta, 1624, la mejor conservada. El P. Debout no se contenta con darnos una excelente traducción: guía, además, a los lectores, por el texto arcaico, con atinadas y copiosas notas, cerrando la obra con once Apéndices, muy necesarios y luminosos, sobre la Bula de fundación, reglas, testamento, beatificación y canonización, etcétera. Agradecemos vivamente al P. Debout el que haya sacado a luz pública, con tantas ventajas y prendas, este precioso documento y monumento que alumbra la suave y amable fisonomía de su Fundador y de su Orden.

Con la habitual elegancia tipográfica, magnificencia y munificencia con que los catalanes presentan al público sus trabajos científicos, acaba de sacar a luz la *Biblioteca Balmes,* un *Estudio biográfico* sobre *José Finestres* (1), debido a la pluma del P. Ignacio Casanovas, S. J., editor inteligente de todas las obras de Balmes. Este volumen será el primero de una serie titulada: *Documentos para la historia cultural de Cataluña en el siglo XVIII,* recogidos y publicados por el P. I. Casanovas. A continuación de un Prólogo, que nos abre la puerta de su libro, comienza el P. Casanovas a darnos a conocer en un *Estudio preliminar*—conferencias pronunciadas en la *Biblioteca Balmes,* 28 abril al 12 mayo 1924—el estado de la Cultura catalana en el siglo XVIII, cuya decadencia dibuja con vigor y maestría, haciendo ver con no menor perfección técnica y literaria, de qué manera la sabiduría y santidad del jurisconsulto José Finestres y de Montalvo, auxiliadas y sostenidas por una pléyade de profesores de la Universidad de Cervera, se elevaron a un grado eminente de perfección. Sigue el *Elogio fúnebre* de Finestres, pronunciado por Ramón Lázaro de Dou y de Bassols, uno de sus hijos espirituales. Por el sólo hecho de haber recibido elogio fúnebre, se echa de ver la admiración que por él sentía la Universidad cervariense, pues los Estatutos sólo lo permitían para las dignidades mayores y cancilleres. Creo que es un desacierto el haberle traducido, en esta obra, al catalán; con haber dado el texto latino, cumplía perfectamente su misión. El hombre que no sepa latín, es seguro que no leerá esta obra, porque esa ignorancia le habrá embotado el gusto, y le mantendrá alejado de la Cultura que historía. Y para los únicos lectores que tendrá, que son los que debe tener, es una imperfección grande el haberles privado del texto latino, y dádoles sólo una traducción. Al elogio fúnebre sigue una *Vida y escritos de José Finestres y de Montalvo, por el P. Luciano*

(1) P. Ignasi Casanovas, S. J., *Josep Finestres. Estudis biografics* (Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes, serie II, vol. VII). 4,°, XIX-564 págs. Biblioteca Balmes, Durán i Bas, 11. Barcelona.

Gallissà y Corta, S. J., que es al mismo tiempo, por confesión de su Autor, una historia de la Universidad de Cervera. El P. Casanovas hace notar que es la última obra literaria de aquel siglo, y de las más perfectas que salieron de la escuela finestresiana. Y por un criterio inadmisible, ha privado a los verdaderos doctos, únicos que leerán este libro, del texto latino de la *Vida* de Gallissà. Es una manera de fomentar la ignorancia de lo clásico, eliminando su necesidad. Termina sus *Estudios biográficos* con una sección titulada *Documentos,* en la cual aparecen su genealogía, fe de bautismo, testamento, óbito, inventario de cosas, y lo que es más de apreciar, el catálogo de su biblioteca. Se cierra la obra con un excelente *Indice onomástico,* en el que resplandece la originalidad en el contenido y un generoso servicio a los doctos. Como habrá podido advertir el lector por esta descripción somera, el libre del P. Casanovas es una *colección* de estudios y documentos. Por lo cual, más que una obra hecha, es un arsenal, un almacén, lleno de la más pura riqueza de ese período. A juzgar por el *Estudio preliminar,* el llamado a reconstruir de un modo orgánico, vivo, la vida de la Cultura catalana en el XVIII, y de su figura central, Finestres, es el P. Casanovas. Y en esa reconstrucción, luego de haber publicado los volúmenes *documentales,* caerán bien todas las traducciones de textos o fragmentos que crea oportuno citar. Pero no prive a los verdaderos doctos, que con ardiente deseo de la Sabiduría consagraron gran parte de sus energías a estudiar latín, y otras lenguas, no los prive de beber en las fuentes puras.

La *Biblioteca de enseñanza de la historia eclesiástica,* de Gabalda, París, inaugurada en 1897, lentamente, pero con edificante perseverancia está llevando a cabo su plan de publicar monografías sobre los temas más capitales de la vida de la Iglesia. Conocido es el éxito y las numerosas ediciones que alcanzaron algunos de sus volúmenes. Ahora acaba de publicar otro el eminente historiador Mollat sobre *La cuestión romana desde Pío VI hasta Pío XI* (7). Se abre este estudio con una introducción bibliográfica de 26 páginas, en las que de un modo científico va presentando los repertorios bibliográficos, las fuentes manuscritas que existen en Italia y Francia, las fuentes impresas de las Actas de los Parlamentos, Documentos diplomáticos, periódicos y revistas, etc. En siete capítulos, con la densidad histórica que le caracteriza, va estudiando con objetividad a Pío VI y la Revolución francesa, las tribulaciones de Pío VII, los Estados de la Iglesia desde el año 1815 hasta

(1) G. Mollat, professeur a l' Université de Strasboug, *La question romaine de Pie VI à Pie XI.* 1 vol. 8.°, 469 pp. 24 fr.—J. Gabalda, rue Bonaparte, 90. Paris-VI.

Pío IX, el advenimiento de Pío IX, la Revolución de 1848, y la restauración del gobierno pontificio, la caída del poder temporal, el Vaticano y el Quirinal. En cuatro Apéndices nos da el armisticio de Bolonia (23 junio 1796), el tratado de Tolentino (19 febrero 1797), la Ley de garantías (13 mayo 1871), Tratados de Letrán (11 febrero 1929). Recomendamos vivamente esta obra a todo el que desee adquirir un conocimiento adecuado de cuestión tan palpitante y útil.

FR. JOSÉ HEREDIA

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Al promediar el siglo XIX pudo decir el político italiano Camilo Benso, conde de Cavour, con relativa verdad, que «la peor de las Cámaras de diputados es aún mejor que la mejor de las antecámaras». Pero, hoy, después de una experiencia parlamentaria ya más que secular, se dibuja en el horizonte intelectual de los que piensan serenamente sobre los problemas de la vida pública, esta otra sentencia que acaba de formular un gran ingeniero español, Carlos Mendoza: «El peor de los Parlamentos nacido de una democracia orgánica, es muy superior al mejor de los Parlamentos de una democracia amorfa, como los de ahora» (1).

Para convencerse de ello, no hay más que tender la vista por los principales Estados del Mundo, y fijarla especialmente en España. Cierto que este problema de los Parlamentos y de la Democracia amorfa o inorgánica es totalmente distinto del de las formas clásicas de gobierno, Monarquía y República, ya magistralmente definidas por Aristóteles. No se trata, pues, de volver atrás, poniendo en tela de juicio el principio de la *accidentalidad* de las formas de gobierno, desde el punto de vista filosófico y teológico, ni tampoco de repetir los pasos de la Historia, que si se repite, alternativamente, por sacudidas más o menos violentas, revolucionarias, nunca es *ad pedem litterae*. Una República, gobierno de muchos, y una Monarquía, gobierno de uno solo, pueden ser ambas absolutistas o democráticas. Serán absolutistas cuando uno o muchos manden por sí solos, arbitraria y despóticamente, sin tener en cuenta la razón y la voluntad de todas y cada una de las clases de la nación; y serán democráticas cuando sobre el gobierno de uno o de muchos influyan decisivamente, con razón o sin ella, las masas movilizadas del país.

---

(1) *La Economía Social y el Estado,* conferencia pronunciada en el Círculo de a Unión Mercantil de Madrid el día 10 de febrero de 1933, pág. 12.

PANORAMA INTERNACIONAL. Es indudable que en esta última forma han vivido en el Mundo las Repúblicas y Monarquías, con leves oscilaciones, durante toda la época contemporánea, desde la Revolución Francesa a fines del siglo XVIII. Epílogo de esa época, tan salpicada de revoluciones, fué la guerra europea y la extraordinaria agudización de los problemas económicos y sociales, a pesar de que el Tratado de Versalles consagró y ratificó el intervencionismo del Estado para la solución de los conflictos entre el capital y el trabajo, creando para obligarse más a ello la *Oficina Internacional del Trabajo,* como hijuela de la *Sociedad de Naciones*. Pero, ni con este refuerzo se apaciguaron las luchas sociales, ni se elevó el nivel de bienestar de las clases trabajadoras, ni se evitaron las guerras, como lo demuestran las que existen entre Japón y China y entre varias repúblicas americanas, ni el régimen democrático parlamentario ha logrado consolidarse, antes bien sigue deslizándose por la pendiente de su descrédito y de su total agotamiento.

La Constitución de Wéimar, que parecía resumir la quintaesencia de la ciencia jurídica y política modernas y que, hasta cierto punto, había sabido encontrar fórmulas adecuadas de convivencia entre las grandes aspiraciones, un tanto recortadas y mitigadas, del Socialismo marxista, y las eternas esencias espirituales del Catolicismo, representadas política y socialmente en el *Centro* (por cuyo motivo ¡manes de Bismark! fué posible la colaboración en el Gobierno de católicos y socialistas), no ha podido resistir el empuje arrollador de las milicias y del partido *Nacional Socialista* de Hitler, nuevo Mussolini que se interpone entre Rusia y el resto de Europa todavía dominada por el democratismo parlamentario, para oponer un dique al bárbaro *Comunismo* que avanza, y otro al *Liberalismo* clásico, retardatario, que se muestra incapaz de resolver los agudísimos problemas de la hora presente, aunque acepte, como en Inglaterra, en Bélgica, en España y aún en Francia, si bien de una manera indirecta en este último país, la colaboración decidida de los Partidos socialistas llamados democráticos.

Un informador de Alemania de estos días, mediados de marzo, dice:

«El marxismo se ha declarado vencido: sólo en una proporción relativamente débil ha acudido a las urnas (elecciones municipales) para defender lo que la revolución nacional-socialista había condenado a perecer. En efecto, ya se puede hablar de una revolución, aunque la toma de posesión se haya realizado por medios legales, por la voluntad del mismo pueblo; mejor dicho, por más de la mitad del pueblo alemán. El sistema electoral más democrático que existe—derecho de voto para todas las personas de uno u otro sexo a partir de los veinte años, voto secreto y sistema proporcional purísimo—ha dado

por resultado el establecimiento del régimen más antidemocrático posible, si por democracia se entiende un sistema parlamentario izquierdista».

No olvidemos que Alemania, como Austria, y sobre todo, Hungría y algunos otros países próximos a Rusia, experimentaron en los primeros momentos de las respectivas revoluciones, al final de la guerra (1918), los horrores del extremismo socialista y comunista, unas veces dueño absoluto del Poder (en Hungría, Béla Kun y en Alemania, Ebert, Haasemann, etc.) y otras pugnando por conquistarlo a sangre y fuego. Así es que estos países están realmente de vuelta del Comunismo y sienten una aversión instintiva hacia él. Pero el peligro subsiste. Y este peligro, que también inspira el propio Socialismo parlamentario y democrático, es el que ha movido a Hitler, como antes a Mussolini y a otros dictadores, a levantar bandera antimarxista y antidemocrática, pero recogiendo, al mismo tiempo, la aspiración a profundas reformas sociales en beneficio del pueblo trabajador, que han de tener otra expresión jurídica aún no bien determinada.

Se creía que Hitler habría de tropezar con tres grandes dificultades, casi insuperables, para derrocar el sistema socialista-parlamentario; la primera, la fuerte organización del Socialismo marxista, en su cuna intelectual e histórica; la segunda, el *Centro,* en el que están concentradas todas las fuerzas católicas, de gran preponderancia, las cuales recelan (como en Italia sucedió con el *Partido Popular)* del redivivo espíritu protestante, que se refugia en las mesnadas que siguen al nuevo dictador, y de su exagerado *estatismo,* y la tercera, la resistencia de los diferentes *países* de que se compone el Reich, en los cuales resurgiría el sentimiento autonomista ante la tendencia fuertemente centralizadora que quiere dar al nuevo Estado alemán la política hitleriana.

Pero, las últimas noticias dan a entender que *todo* se ha rendido sin grandes violencias. Tan grande es el descrédito de todas las formas políticas pasadas y *experimentadas* y tan acuciadora es el *hambre material* de los alemanes, y el hambre espiritual de nuevos ordenamientos políticos y sociales. Hitler, como Mussolini, ha tomado como base de sus milicias arrolladoras las multitudes de *excombatientes* (por cuya razón no creemos fácil la imitación en países que no pasaron por los trances de la guerra), y sobre todo, los millones de parados y hambrientos. ¿Les dará satisfacción, y a costa de qué? Esta es la incógnita de Hitler y de Alemania.

También hemos visto cómo en Inglaterra Macdonald, para salvar a su país del desastre, se ha visto forzado a arrojar por la borda su *Laborismo,* socialismo muy atenuado, quedándose a presidir un Gobierno de concentración liberal-conservadora. Y ¿qué decir de la gran Democracia norteamericana, tan orgullosa de sí misma y en posesión de la mayor parte del oro del Mundo, co-

mo consecuencia de la guerra europea, hasta el punto de no haber querido nunca incorporarse a la *Sociedad de Naciones,* artilugio de la vieja Europa? Pues así la vemos, libre sí de la preponderancia marxista, pero víctima de su *supercapitalismo,* con *doce millones* de obreros parados, sin subsidio, con sus Bancos cerrados o en quiebra, por un exceso de especulación sin freno moral, y dueña de una naturaleza de riquezas inagotables (1).

Nos queda Francia, la nación clásica de la Democracia parlamentaria, y por más señas, *anticlerical;* nos queda en el centro de Europa y del Mundo, ella maestra y guía de revoluciones, sin peligro, al parecer, de estas conmociones extremistas que desembocan en dictaduras. Francia, la de Voltaire, la de Renán, la de Zola, parece el último reducto de la Democracia parlamentaria. Pero, ¿cómo está Francia por dentro? En una agonía de contínuas crisis ministeriales que nada resuelven, motivadas por una deuda insoportable y un desnivel espantoso del Presupuesto, ocasionado por el sostenimiento de un excesivo ejército y de una desmesurada *burocracia,* con la que los partidos gobernantes, que no representan el verdadero sentir de la nación francesa, venían premiando los *servicios* de una turba de incondicionales y con cuyas escandalosas mercedes se iban acallando hasta ahora todas las oposiciones extremistas, empezando por la de un socialismo taimado, que se teme o se ama demasiado a sí mismo al rehuir siempre las responsabilidades del Poder o la simple colaboración con los Gobiernos izquierdistas o radicales. Hay más; Francia ha experimentado en el transcurso de menos de un siglo tres grandes revoluciones, que, en el fondo, fueron siempre comunistas: la de 1789 (Ba-

---

(1) La última estadística que hemos recogido sobre la distribución del oro en el mundo dice así:

LIBRAS ESTERLINAS-ORO

Estados Unidos...	832.200.000	Países Bajos.....	85.294.000
Francia.....	668.356 000	Rusia.....	75.500.000
Gran Bretaña....	205.371.000	Bélgica.....	74.170.000
Suiza.....	97.996.000	Italia.....	63.157.000
España.....	89.537.000	Argentina.....	50.978.000

Estos *stocks* del codiciado metal no indican la riqueza del tesoro de los Estados o Gobiernos respectivos, sino la de los individuos y entidades capitalistas privadas. Por eso es posible, y ello salta a la vista, que naciones riquísimas hasta el abarrotamiento, ya en riquezas naturales o monetarias, no siempre en proporción, coexistan con Gobiernos en bancarrota y clases enteras sumidas en la más espantosa miseria. De ahí la necesidad inaplazable de poner frenos y límites a los excesos del Capitalismo privado, bien por el comunismo estatal o bien por *enérgicas reformas sociales orgánicas,* que es el sistema que nosotros defendemos.

boeuf), la de 1848 (Luis Blanc) y la de 1870 (la *Commune),* y han dejado en ella profundas huellas. Las dos primeras, dos largas dictaduras napoleónicas, y la última, todos los horrores de un comunismo soviético anticipado, que hicieron posible una tercera República profundamente conservadora en su primera década. Todo ello, más una gran *difusión de la propiedad territorial,* que debe servir de modelo (hay en Francia ocho millones de propietarios), creó en el vecino país un gran amor a la propiedad y una aversión instintiva a todo comunismo, claro o disfrazado. Su radicalismo democrático se disparó casi siempre, en las últimas décadas, contra el *clericalismo.* Pero, en esto mismo, está de vuelta. La Iglesia y los católicos franceses se adaptaron a la realidad, se rehicieron calladamente, se purificaron; sus actividades culturales y benéficas, plenas de sacrificio, fueron poco a poco reclamadas por la sociedad francesa y admiradas por ésta, ya que no por los Gobiernos, y éstos, inhábiles, como siempre, para construir, para edificar la vida y la sociedad *láicas,* hubieron de ceder y sucumbir en un silencio tolerante, quedándose frente a frente con los problemas que ellos solos se crearon y que, como hemos indicado y es voz común, son abrumadores. Como esta situación es insostenible, el día menos pensado nos encontramos con que el espíritu de *Juana de Arco* revive flameante en un francés o un grupo de franceses, monárquicos o no, que cuajando o aglutinando en torno suyo las nuevas ansias populares, imponga un Gobierno de plenos poderes y acabe de una vez con los restos de la epidemia democrática parlamentaria. Dado lo que es y representa Francia, este hecho señalaría el momento en que empieza una nueva fase política para todos los pueblos civilizados (1).

---

(1) Acabamos de leer en dos publicaciones francesas, *Le Petit Journal* y *L' Illustration,* dos juicios calificados sobre el parlamentarismo y la dictadura, debidos a las plumas de León Blum, jefe socialista, y Andrés Tardieu, jefe del centro.

Dice León Blum, que acaba de dimitir la presidencia del grupo parlamentario de la Cámara francesa: «El régimen parlamentario siempre funcionó mal en Francia; sus resultados no guardan proporción con las energías gastadas. Un régimen cesáreo podría ser, pues, bastante popular entre nosotros. Pero, a pesar de algunos factores, las condiciones de Francia se oponen a la dictadura, bien que no se deba confundir lo que es una dictadura con lo que es un golpe de Estado. No existe el hombre capaz de asumir, sin caer en el ridículo, el papel de dictador. Ni existen las fuerzas susceptibles de mantenerlo. Sobre que nuestras organizaciones obreras, instruídas por los acontecimientos de Alemania, pondrían desde primera hora toda su fuerza en la violencia contra cualquier amenaza de autocracia».

Y Tardieu, enfocando por otro lado la cuestión, dice: «¿Sabéis cuántos grupos existen en la Cámara? Helos aquí: 257 diputados para la defensa del automóvil, 230 para

En gracia a la brevedad, no hablamos de Italia, cuyo régimen dictatorial, a base de *Corporaciones* económico-sociales, parece consolidado, después de doce años de paz y prosperidad, ni tampoco de Portugal, la nación hermana y vecina, cuya dictadura republicana parece que va a desembocar en la votación plebiscitaria de su nueva Constitución, de fuerte contenido económico social, y a la que darán vigor las fuerzas del nuevo partido *Nacional-Sindicalista* que acaudilla el joven doctor Rolao Preto. Las anteriores indicaciones bastan para demostrar que nos hallamos en unos momentos muy interesantes de la evolución de las formas políticas contemporáneas, y que a todos (a nosotros, desde nuestro punto de vista religioso) nos importa mucho darnos cuenta de ello para no andar siempre por las nubes sino para adaptar o situar los grandes intereses religiosos y morales que defendemos del modo que corresponde. Las dictaduras, o sea el retorno a regímenes de más fuerte autoridad estatal, no aparecen ya, a estas alturas de la post-guerra, como episodios sueltos, producto capichoso de algunas voluntades aisladas; se va viendo claro que responden a un estado general de conciencia. Estamos en situación parecida a la de hace un siglo (en España va a hacer exactamente un siglo que murió el último rey absoluto, Fernando VII, y se implantó definitivamente el régimen constitucional o parlamentario) en que todos los pueblos civilizados pugnaban por deshacerse de las antiguas monarquías absolutas. No hubo manera de contener aquel movimiento arrollador.

La política de España. Y ahora, como entonces,—estamos seguros de ello—, España va a tener el papel que le corresponde por las especialísimas condiciones de su psicología individual y colectiva. La quiebra de la Democracia parlamentaria y del Socialismo marxista se va a producir en España por causas genuinamente propias y originales. En España se procede, singularmente en los movimientos colectivos, más que por ideas analíticas, trabajosamente labradas, por intuiciones rápidas y

---

la defensa agrícola, 200 para la defensa campesina, 175 para la de aeronáutica, 160 representan los intereses de la cría del ganado y 100 la riqueza forestal, etc. Esto en cuanto a los intereses; pero existe una segunda serie de grupos, que, so pretexto de defender profesiones libres o categorías sociales, no defienden en realidad, sino personas. Véase el ejemplo: para la defensa de los ferroviarios se agrupan 370 diputados; para la de los viajantes de comercio, 220; a los aspirantes a obtener certificados de antiguos combatientes les representan 200 diputados, y otros 200 a los antiguos combatientes, etc., etc. Obligado el elegido a defender tantos y tan legítimos y especiales intereses, ¿qué tiempo tiene y qué libertad le queda para la defensa de los intereses generales de Francia, una e indivisible?».

por sentimientos que fácilmente degeneran o se inflaman en pasiones violentas. Hay una gran predisposición para el escepticismo en cuanto a las ideas secundarias. Puede ser que en ninguna parte del mundo se den los trasiegos de hombres y de masas de unos a otros partidos políticos, de unas a otras actitudes y organizaciones sociales, cual sucede entre nosotros (1). Nada digamos de la creación de partidos y matices de banderías. A los pocos años de funcionar en España el Parlamentarismo, surgen del propio seno de este régimen los pronósticos intuitivos y terribles acerca de las consecuencias apocalípticas del *Liberalismo* y *Socialismo* de Donoso Cortés, de Pastor Díaz, últimamente de Mella, y aún podría citarse el propio nombre de Cánovas del Castillo. Y eso sin mencionar a los heráldicos mantenedores de *la fe tradicionalista*.

Las últimas décadas de nuestra historia política contemporánea están caracterizadas por acciones y reacciones sentimentales en torno a hechos trágicos de los que se hizo catapulta contra los Gobiernos, quizá los menos culpables, pero no contra las causas hondas que los motivaron. El desastre colonial del 98 reanimó las fuerzas dispersas del republicanismo y del anticlericalismo en un tono puramente negativo y protestatario; lo mismo sucedió con la guerra de Marruecos, la Semana trágica y el fusilamiento de Ferrer el año 9; lo propio el año 17 con la huelga revolucionaria y su represión, y los años 19, 20, 21 y 22 con las huelgas de Barcelona, las represiones de Martínez Anido, el desastre de Monte Arruit. Por fin, la Dictadura de Primo de Rivera y el Gobierno de Berenguer y la caída de la Monarquía, *sólo en plan de exigir responsabilidades* por un sin fin de delitos políticos, civiles y hasta criminales, y para implantar nuevo estilo de gobierno, pleno de libertades para todas las ideas y exento de toda violencia.

Y cuando apenas han pasado dos años de República y está reciente el parte de los montes de las responsabilidades de la Dictadura de Primo de Rivera, porque aquello no fué más que un gesto, una voz emocionada que cuajó por sí misma en el ambiente incoercible y sumó en un haz rapidísimo todas las fuerzas vivas de España, sin coacciones ni violencias, nos encontramos con que las *violencias y las represiones* empleadas por el Gobierno de la República contra los extremismos de la derecha y de la izquierda, culminadas en la tragedia de los fusilamientos sin juicio de *Casas Viejas* (Cádiz), ha levantado un clamoreo universal de airada protesta y de exigencia de rigurosas *responsabilidades,* ya por el nuevo estilo de las *represiones,* ya por la política general, no tanto por parte de las derechas, tan agraviadas, como por parte de todas

(1) Los casos de D. Cristino Martos, en tiempos pasados, de «Azorín» y, últimamente, de Balbontín, son verdaderamente típicos.

las fuerzas sociales (Confederación Nacional del Trabajo, Comunismo) y de los numerosos partidos republicanos que juntos trajeron la República y hoy están en la más ruda oposición contra el Gobierno y la mayoría, compuesta de 210 diputados que son los que el día 16 de marzo dieron voto de confianza al Sr. Azaña, retirándose todas las minorías, después de las más prolongadas y escandalosas jornadas parlamentarias que se han conocido. El Gobierno actual, republicano, cae en el mismísimo sistema de *represiones y violencias* de los gobiernos anteriores.

¿Qué ha pasado aquí? Lo que estaba previsto por nuestros antiguos intuitivos antiparlamentarios; es el término claro de un proceso que vino elaborándose desde que se implantó en España, allá por el año 1890, *el sufragio universal* inorgánico. Por sus pasos contados, el sufragio universal, al cabo de cuarenta y pico de años, llevó al Parlamento una mayoría de ineptos, de incapaces intelectuales y morales para las funciones de gobierno de la nación, y eso es todo. Y no lo inventamos nosotros ni lo lanzamos en son de injuria; desde que, hace poco más de un año, se verificó la primera crisis y salieron del ministerio los elementos conservadores y *radicales* de la República, no ha cesado sino que se ha venido agravando la censura y la crítica mútuas entre los republicanos y los socialistas, hasta las más extremas violencias y hasta negarse unos a otros las más elementales prendas de gobierno y aún las personales. Se han aniquilado intelectual y moralmente unos a otros; han destrozado sus programas, sus propósitos, sus fantánticas promesas, y sólo siguen en pie sus reconocidas facultades críticas y demoledoras y aquellas obras de los Gobiernos anteriores que más censuradas, calumniadas y deformadas por ellos se han visto obligados a aceptar y continuar tarde, mal o nunca, como suele decirse. Hasta aquellos elementos individuales y colectivos que los Gobiernos anteriores se habían visto obligados a recusar, atar corto o sancionar, los hemos visto, igualmente, recusados y durísimamente castigados y reprimidos por los gobernantes de ahora. Ejemplo, el ya citado de *Casas Viejas,* y antes los de Arnedo, Figols, Castilblanco, etc., pues no queremos descender a citar nombres personales, ni de unos ni de otros, ni siquiera los muchos que yacen en la cárcel y en el destierro, sin formación de causa. ¡Casi nos dan tanta lástima los verdugos como las víctimas, y una vez más, recomendamos a los elementos y fuerzas de la Derecha que no extremen ni los gritos, ni los aspavientos, ni las reacciones violentas, y que, como buenos católicos, los que lo sean y quieran *actuar en nombre de ella,* imiten el ejemplo admirable de paciencia y vigorización interior que está dando a todos la Iglesia en medio de estas tristezas, desgarraduras e injusticias que se producen al verificarse esta *separación de la Iglesia y el Estado,* por tantos siglos unidos, con mejor o peor fortuna, hasta hallar un nuevo acomodo!

El más osado y demoledor, quizá, de los antiguos revolucionarios, el ministro de Obras Públicas, viene a entonar una especie de *yo pequé* humilde en el discurso pronunciado en Alicante el 26 de febrero último. Diríase que el Sr. Prieto hablaba por todos sus colegas y camaradas.

«Yo no soy hombre, dice, propenso a las manifestaciones de la falsa modestia. Mis méritos o mi suerte, mi desventura, me han colocado en un puesto de Gobierno. No os oculto que cuando la voluntad ciudadana, manifestada en las urnas electorales el 12 de abril de 1931, determinó la instauración de la República y con ella el hecho de que yo ocupara un puesto en el primer Gobierno del nuevo régimen, sentí dentro de mí la sensación de mi incapacidad, no por debilitaciones de la voluntad que la sentía firme; ni por creer debilitado mi amor a la defensa de los intereses públicos, que yo siempre he puesto por encima de los intereses particulares, sindicales y de partido; yo sentí *la incapacidad de mi falta de cultura*. Llegaba a las cumbres de la gobernación del Estado después de un rodar por la vida, por una vida que, como todos, es, al fin y al cabo, un entresijo de amarguras y de dolores, de alegrías y tristezas. Me sentí pequeño para la misión histórica que con otros hombres, más preparados que yo, el destino patrio nos había entregado. Pero no fué mi falta de preparación universitaria, técnica ni cultural, *con ser enormes,* lo que yo echaba de menos; lo que echaba de menos era el *no conocer suficientemente a España*»... «Si se hubiera de exigir una ley de incapacidades y de incompatibilidades, con un sentido novísimo, ningún hombre debía gobernar a España sin conocerla... Yo exigiría, porque la deficiencia la he visto yo dentro de mi propia alma, que quien fuera a gobernar España la hubiera recorrido toda, sintiendo a España dentro del pecho»...

Y estos hombres que no conocían a España ni sus problemas fueron los que, tras una campaña de calumnias, de promesas falaces y de idealismos imposibles, asaltaron el Poder para derribar unos Gobiernos y un régimen que, con todos sus defectos, venían realizando una obra objetiva, magna, de renovación y vigorización de las riquezas materiales y espirituales de España, para la cual aquellos hombres de la Dictadura hicieron el mismo llamamiento que ahora hace, superándose a sí mismo, el Sr. Prieto. En aquel régimen, siempre calificado de excepción y pasajero—los lectores lo recordarán—, sólo veíamos destacarse, como obra cumbre el plan de Obras Públicas del Conde de Guadalhorce (que emplearía al Capital y al Trabajo, con una movilización reproductiva de *cinco mil millones de pesetas);* el régimen corporativo del ministro del Trabajo, Sr. Aunós, y el plan de Hacienda del Sr. Calvo Sotelo. Con aquel plan integral, calificado, sin pruebas, de *despilfarro,* por la ignorancia y la pasión, ni hubieran huído al Extranjero los *quince mil millones de pesetas* que lograron escapar, ni se hubiera producido el fenómeno nunca visto en España del *millón y pico de parados* que, en su desesperación, ha-

biendo un artículo en la Constitución, el 46, que dice: «La República asegurará a todo trabajador las condiciones necesarias de una existencia digna», están poniendo en gravísimo peligro, no sólo el régimen, sino la misma nación como sociedad civilizada.

«No es ésta, dice ahora el Sr. Prieto con razón, una obra a realizar en el período brevísimo de días, de meses; es obra de años, para la cual se necesita la asistencia de quienes hoy gobiernan, de *quienes estén en la oposición,* de quienes sirven al régimen republicano, y *oídlo bien,* de *quienes estén en contra de él;* porque, quienes, por patrocinar el régimen republicano a una empresa de esta naturaleza le negaran su asistencia, su ayuda y su auxilio, serían, no enemigos del régimen, sino unos *miserables traidores a la patria*».

Con estas palabras quedan perfectamente calificados los que, antes de la implantación de la República, y aún después de ella, para ser fatalmente consecuentes, paralizaron, disminuyeron o deformaron la magna Obra de un ministro, ingeniero competentísimo, cual fué la del Conde de Guadalhorce y sus colegas.

El ministro de Obras públicas, después de estos dos años de suspensión de las mismas, en espera de horrendas *responsabilidades* que no aparecen por ninguna parte para los hombres de la Dictadura, hasta el punto de que, después de haber destituído a uno de los auxiliares más competentes de Guadalhorce, D. Lorenzo Pardo, ha tenido que reponerle (el motivo de ese discurso fué la Asamblea de regantes que celebraron seis provincias de Levante, en la cual el propio D. Lorenzo Pardo expuso su plan de obras hidráulicas), el ministro de Obras públicas, repito, dijo:

«Por grandes que sean nuestros optimismos respecto a los destinos políticos de la patria española, seríamos unos insensatos si en *nuestra fe sectaria,* si lo estimáis así, negáramos la posibilidad de que otros hombres de ideología dispar, distante, *alejadísima de la nuestra,* no pudieran encargarse en un momento determinado, de la evolución espiritual de España, de la política gobernante. Y bien: para estas obras, es preciso conquistar la voluntad de *todos,* ganar el espíritu de *todos,* conquistar la convicción de *todos,* porque este género de empresas no pueden constituir una bandera política, estas obras, no las confundan con ningunas otras; yo digo que esas divisiones políticas, que esas separaciones, que esos abismos en los procedimientos, no pueden ni deben ser una dificultad para que el empeño común quede unánimemente al servicio de una obra como ésta, cuyo postulado comenzamos en la Asamblea de hoy» (Grandes aplausos).

Hasta Fernando de los Ríos, en su conferencia de Bilbao del mismo día, se ha visto obligado a entonar himnos de alabanza al *carácter tradicional,* al fondo espiritual de nuestro pueblo, forjado y labrado por el Catolicismo,

himnos que, años atrás, eran blasfemias e imprecaciones contra esta España integral, más desconocida en este aspecto espiritual que en el físico y geográfico a que se refería antes su camarada el Sr. Prieto.

«Hay en los rincones del alma española, decía el Sr. de los Ríos, una maravillosa predisposición a darle a la moral la más alta de las jerarquías. Tiene todo una hondura tal en la tradición española, que en el siglo XVII se pone de moda en toda Europa el imitar a un tipo de caballero español». «Esta nota de la alta moral por dignidad, por conciencia del valor de la personalidad, es algo de una belleza estética extraordinaria e incomparable con la de ningún pueblo de Europa» (Grandes aplausos). «¿Sabéis... cuál es la significación de la palabra obligación? Es exactamente la misma que la de la palabra religión. Y cuando hablamos de deberes, en rigor, estamos hablando de un sentido religioso de la vida, aun cuando no estemos hablando de dogma alguno confesional» (Ya pareció aquéllo, decimos nosotros). «Siempre que me obligo, me ato, y me ato y me obligo con cosas nobles, profundas, objetivas, de trascendencia universal y humana, exactamente lo mismo que hace la religión. *Ata con:* con la idea de la divinidad, con algo que trasciende de la persona, que trasciende del mundo».

Así, así hay que hablar a las mesnadas socialistas; así debieron hablar antes de elevarlas y elevarse ellos al Poder, para que no se diesen los espectáculos vergonzosos y deprimentes de este Parlamento y de este Gobierno.

Tanta ignorancia, tanta incompetencia política y técnica, y, como derivación lógica y pasional, tanto sectarismo, invalidan aquellas fundamentales ideas y propósitos de reformas evolutivas que son patrimonio de *todos*. Y tanto es así, que aquella *traición de los intelectuales,* en la víspera de la Revolución, de que un día nos habló Pemán, parece que se repite, vergonzante y tímida, pero real, dentro del régimen actual. Un elemental sentimiento de asco, que no puede tolerar lo hondo de nuestra conciencia española, que diría Fernando de los Ríos, empezó por apartar del Parlamento y de la vida activa, hace ya muchos meses, a Ortega y Gasset (D. José), a Marañón y algunos otros.

Ha quedado el Sr. Unamuno, como figura hierática y siempre desconcertante, para decir *sus cosas,* y entre ellas lo siguiente, al final de una de tantas sesiones del Parlamento (Prensa del 8 de marzo).

«Lo que ha hecho el jefe del Gobierno apelando *a la conciencia* me parece una tontería, porque en esto de la conciencia no entra sólo la parte moral, sino una más importante, la intelectual, para poder discernir de la gravedad de los hechos que se discuten, y como *los que aullan* ahí dentro de la mayoría no tienen capacidad intelectual, me parece una tontería el apelar a su conciencia. Lo que ha hecho el Sr. Azaña es inocente».

Y esto obligó a decir a *El Socialista* (9 de marzo) otra enormidad mucho mayor que todas las anteriores y que explica todas las pasadas y las futuras.

«Nuestra conciencia, dice el órgano del Socialismo español, se mueve independientemente de los *estímulos de la inteligencia*. Y en ningún caso es tan patente la cosa como en este que, con reiteración, vienen examinando las Cortes. *El dictamen de la inteligencia es uno; el de la conciencia, otro*».

¿Sabéis por qué, reconociendo como peligro gravísimo el Comunismo soviético, apreciando día por día el incremento de sus fuerzas y los sangrientos choques a que ha de dar lugar, no creemos en su triunfo estable como en Rusia, aunque la unión de *socialistas* con *comunistas* la vea como posible y próxima, según se desprende de los documentos emanados en ese sentido por las dos Internacionales, la de Moscú y la de Zurich? (Véase *Mundo Obrero* del 10 de marzo y *El Socialista* del mismo día).

Pues no por lo que resistan los Gobiernos actuales ni los futuros, ni por lo que hagan de positivo las llamadas fuerzas de la *Derecha,* tal como las veo organizarse o no organizarse, sino porque, aunque esto parezca una paradoja, porque existe en España, más fuerte que en ningún otro pais del Mundo (otra singularidad española) una poderosísima e invencible *organización anarquista,* la Confederación Nacional del Trabajo. Esta organización, misteriosa para los que no hayan penetrado muy a fondo en ella, absurda, utópica como es en sus finalidades y enteramente reprobable en sus procedimientos, es fruto de una *intuición* con todos los arrebatos y tenacidades del carácter hispano, de la masa obrera española, quizá más sana, más libre de prejuicios allá en lo más hondo y escondido de su ser.

Así como el Socialismo y el Comunismo estatales son simplemente una *negación* violenta, extremada y pseudocientífica de los excesos evidentes de un Capitalismo injusto, sin freno y sin ley, así el Anarcosindicalismo es otra *negación* violenta, extremada, inconciliable, del *Estatismo* socialista y comunista, que tiende a absorber y aniquilar la *personalidad humana,* cosa que no puede tolerar el alma española, rabiosamente independiente y libre. Y con este sentimiento vigoroso, indestructible, viene el de la *propiedad* y el de la familia *propia.*

El *Anarcosindicalismo* (cuyo reciente Pleno de Barcelona ha defraudado las esperanzas *escisionistas* de allende y aquende el Ebro, y servirá para justipreciar ciertos ensayos sociales, y aun políticos, de hace una docena de años) aún no ha encontrado su fórmula concreta y positiva; no puede hallarla y no la hallará. En la fuerte afirmación del Sindicato se detiene y no pasa de ahí, sino para caer en la utopia o en el absurdo nihilista; no admite, no puede admitir la *Corporación.*

Y esta es la cantera inexplorada de las derechas; la que ha de suministrar los pilares bien labrados de la España del porvenir.

Por estas Corporaciones es por las que se ha de hacer la debida selección y elección de los que, escalonadamente, han de subir a las cumbres legislativas en la Cámara o Cámaras profesionales y técnicas, libertadas de tanta incompetencia intelectual y moral y, de tanta garrulería.

LAS FUERZAS POLÍTICAS Y SOCIALES DE LAS DERECHAS.

No presentan mal aspecto las fuerzas políticas y sociales de la Derecha, más las primeras que las segundas, si saben esperar andando, si refrenan las alocadas impaciencias del desquite, y, sobre todo, si dejan de una vez, para siempre (no se escandalicen nuestros lectores a estas primeras de cambio), el *tópico* de la *religión*. La Religión, como fe personal profunda y culta; la Religión, como observancia de mandamientos y práctica, de virtudes; la Religión, como culto austero y consciente del sentido de la *liturgia,* como recepción seria de Sacramentos y oración reflexiva, sin grandes ruidos; la Religión prolongada al hogar y en torno al gran Sacramento del matrimonio, rindiendo culto a la fidelidad conyugal y a la educación de los hijos en el seno de la familia y desarrollada en todos sus grados en las escuelas *puramente religiosas,* sin aditamentos, y éstas fundadas y dirigidas por los mismos padres de familia y por ambos cleros, de común acuerdo; esto, con toda fuerza y por todo lo alto, y no temamos, que *nadie nos irá a la mano*. Pero, la Religión convertida en *banderín de enganche,* en lábaro de peleas callejeras y de luchas personales, en marchamo de cualquier agrupación que se forma para gritar más alto, o para respaldar cualquier ideología política o económica o social o deportiva; eso *nunca*. Y llega la hora de decir, con toda resolución y con toda energía, por doloroso y desgarrador, desgarrador de rutinas, que sea, que eso ni debió haber sido ni debe ser jamás. Porque, lejos de *servir todo eso a la Religión* y *para defender a la Religión,* en realidad de verdad (fuera de muchas intenciones inocentes y rectas) lo que resulta es que todo eso *se sirve de la Religión* y se *defiende con la Religión* para otros fines, haciendo de la Religión un escudo al que van a dar todos los tiros. No sé cómo se ha podido caer en tal extravío.

Creemos, y deseamos, percibir en las nuevas organizaciones políticas de derechas este nuevo estilo. Dios lo perfeccione, porque el otro hasta nos parecía contra el segundo mandamiento del Decálogo: *no invocar el santo nombre de Dios en vano*. Pero... aún queda mucho que hacer y rectificar.

Las fuerzas políticas de derecha se van estructurando, según esto, de muy diversa manera, en cuadros más amplios. Han desaparecido totalmente los an-

tiguos Partidos, *liberal, conservador e integrista*. En su lugar, además de los grupos o partidos que siguen, dentro de la República, las inspiraciones o la dirección efectiva del Sr. Alcalá Zamora y del Sr. Maura (D. Miguel), quienes, reiteradamente, hacen profesión de fe católica, como propiamente partidos de derecha son: el *Partido Tradicionalista,* el de *Renovación Española* y la *Confederación de Derechas Autónomas* (CEDA), a base, principalmente de *Acción Popular* y de *Derecha Regional Valenciana*. Los dos primeros son francamente monárquicos; la CEDA *silencia* la forma de Gobierno para *construir* obra anterior y superior a toda forma de Gobierno. En las tres organizaciones políticas hay, por lo menos *oficialmente,* que no es poco, propósito y voluntad de inteligencia y colaboración, huyendo de toda polémica y ataque mútuos: el *quinto voto* de no reñir, de quererse, de que habla Maeztu en uno de sus magníficos artículos de ABC. Respecto a este punto, el culto y bondadoso Sr. Conde de Rodezno, jefe del *Tradicionalismo*, hizo en Bilbao (14 de marzo) estas declaraciones:

«Se impondrá el frente único de derechas; enseguida se hará una declaración pública o se lanzará un manifiesto a la opinión. Ese será seguramente el momento inicial de partida. Esa unión estará integrada solamente por la CEDA, los de Goicoechea y los tradicionalistas, aunque luego, en la práctica, según aconsejen las circunstancias, en algunas poblaciones quizá convenga la unión con otros grupos».

El Sr. Goicoechea acaudilla el partido de *Renovación Española* y expuso su programa en una Carta publicada en la Prensa del 12 de enero y en una conferencia muy notable en el teatro de la Comedia de Madrid el 1 de marzo.

Los grupos que integran la CEDA han celebrado en los primeros días de marzo un importantísimo Congreso en que la nueva entidad fijó su Programa y se dió por definitivamente constituída con un contingente de 750.000 afiliados.

Lo más notable de este Congreso, concurridísimo de delegados, aparte el Programa acordado, de gran contenido social, fueron los elementos personales, en su mayoría jóvenes, admirablemente preparados y dotados de un gran sentido de la realidad, única manera de acabar con los tópicos y las rutinas que nos han traído a esta situación lamentable, y que son los que han de actuar las conclusiones aprobadas, sacándolas del papel, de la letra magnífica, pero muerta, en que los tiempos pasados fueron inimitables. En todo momento flotaba la preocupación y el ansia de conquistar *masa popular,* sin la cual, hoy, es imposible que ningún partido pueda prevalecer ni siquiera dar un paso; afortunadamente las derechas se iban dando cuenta de que su gran defecto, su gran pecado, fué abandonar o no tener en cuenta la masa obrera que *quiere*

vivir, y no de *limosna* y con simples promesas de acá o de allá, sino en plan de derecho, de justicia y de bienestar económico. También supo enfocar el problema religioso en su relación con la acción política y la acción social.

En el doble e imponente mitin de clausura dijo el Sr. Lucia, jefe de la Regional valenciana, que se destacó como relevante personalidad:

«Espíritu nuevo también en las relaciones con la Iglesia. Los partidos querían identificarse con la Iglesia. Parecíamos dolernos de que los demás fuesen también católicos, como los hebreos de los gentiles. Queríamos que todos pasaran a la Iglesia por la sinagoga de nuestro partido. Una es la Acción Católica, dependiente de la jerarquía, y otra los partidos. «Queremos servir a la Iglesia, *no servirnos de la Iglesia*».

Y Gil Robles, jefe de *Acción Popular,* dijo:

«Nosotros apartamos la cuestión (de Monarquía o República) para dar paso a lo fundamental y perenne. Lo hacemos también por espíritu providencialista. Defendamos a Dios y a España y dejemos en sus manos la forma de Gobierno, que El sabrá el día de mañana premiarnos (Muchos aplausos). Nuestro programa es, además, de realización progresiva». «Es la realización del bien posible en cada instante». «No se nos hable de mal menor, que no es eso sino el bien posible».

Estas normas de buen sentido, de sentido de realidad y no de espléndidas idealidades forjadas en silencioso gabinete y en ambiente confortable, lejos de las impurezas y miserias de la calle, ¿llegarán, por fin, a ser compartidas por todos o la mayoría de los católicos españoles?

A eso parece que también va a cooperar.

La Acción Católica. Por carta del Sr. Nuncio fechada el 2 de febrero y publicada en la Prensa el día 10, fué nombrado D. Angel Herrera Presidente de la *Junta Central de Acción Católica.* Es la persona, llena de merecimientos, a que nos referíamos en nuestra crónica del mes de diciembre, cuando anunciábamos para fecha próxima la reorganización, tan urgente, de la *Acción Católica* en nuestra patria. También fueron nombrados por el Sr. Nuncio los *veinte vocales* que complementan la Junta Central.

Hemos dicho, y repetimos, sin ánimo de ofender a nadie, que D. Angel Herrera era la persona *ideal* para este importantísimo y dificilísimo cargo. Porque D. Angel Herrera no es sólo la persona buena, culta, adornada de excelentes dotes de inteligencia, de voluntad y de palabra, sin los ribetes de vanidad exhibicionista y ambiciosa que suelen empañar e invalidar aquellas prendas, sino que es un coeficiente de obras realizadas con una eficiencia y un éxito desconocidos entre nosotros en iniciativas similares, todo lo cual augura los mismos triunfos para la *Acción Católica,* bien necesitada de ellos, porque

ha de ser ésta, y no otra, el alma de todas nuestras actividades públicas, estancadas, desarticuladas, expandidas en ramajes sueltos y supérfluos, hasta el punto de hacer dudar a muchos de la eficacia y hasta de la existencia de las inagotables virtualidades católicas. D. Angel Herrera es *El Debate,* nacido de la nada o de la mediocridad en que siempre han vivido los periódicos católicos (6 o 7 mil ejemplares de tirada, a lo más), para llegar, al cabo de veinte años, al primer puesto, indiscutido, de toda la Prensa española, no sólo de la derecha, sino de la izquierda, por su tirada, por su factura, por su variadísima competencia técnica en las materias periodísticas, por su criterio sereno y ponderado, por la jugosidad de su inspiración católica, siempre empapada en los grandes documentos pontificios, sin descender al detalle nimio y a la polémica hiriente con los afines. En estos veinte años, en que han pasado tantas cosas, en que se estaba madurando el doloroso alumbramiento de esta etapa, hemos estado siempre muy cerca, unas veces en la intimidad, otras en la discrepancia, pugnando en todo momento por hallar la verdad pura y la fórmula adecuada a la realidad, y esforzándonos por libertar el paso firme de *obstáculos tradicionales* e influencias desgraciadas y abrumadoras de las que ya se va saliendo. Y es, además, la *Asociación Católica de Propagandistas* y el *Círculo de Estudios,* con ramificaciones en casi todas las provincias, en donde se reclutan y se forman las grandes *selecciones* de jóvenes, hoy ya muchos en plena madurez, de gran cultura y ferviente espíritu, que ahora van a utilizarse, ya se están utilizando, para la gran obra de reconstrucción de todos los perennes valores del Catolicismo y de la sana tradición española. Es, también, la *Escuela de Periodismo,* de donde salen a provincias los mejores directores y redactores para las publicaciones locales. Y es un día (1929) la aceptación del *régimen paritario o corporativo,* y otro (1932), la aceptación del *Sindicato Profesional* puro, y otro la aceptación del proyecto de *Instituto Social Obrero,* inaugurado en primeros de marzo de este año de gracia de 1933, obra de la que nos sentimos más orgullosos y satisfechos, por razones que nuestros lectores asíduos comprenderán fácilmente.

Con estos antecedentes hay motivos para esperar el seguro florecimiento de la *Acción Católica* en España, concibiéndola tan pura, tan elevada y eficiente como el Papa la define y quiere, sin características y apéndices que repelan a los católicos de las más diversas opiniones políticas y sociales, antes les junten en un haz y en un campo de acción comunes; tal como el Sr. Herrera la expuso en sus recientes conferencias de San Sebastián, de Pamplona (1) y Santander.

---

(1) Comentando esta conferencia *El Pensamiento Navarro,* el gran diario tradicionalista, dijo (14 de marzo): «Todos comprendieron que la Acción Católica no es otra

Las primeras dificultades con que ahora se tropieza, incomprensión exacta de lo que es la *Acción Católica*, sus actividades específicas, sus límites, etcétera, proceden de que antes se llamaba *acción católica* a *todo;* todo se englobaba en ella, y todo se quería cubrir y amparar en su denominación, incluso la *acción política*, la *acción social* y hasta la *acción piadosa* de las cofradías. Nadie, ahora, parece que quiere despegarse de sus rutinas y de sus particularismos.

Por de pronto, las *Bases de reorganización* (no *normas* doctrinales, como antes) que tenemos a la vista, acordadas por los Metropolitanos y aprobadas por la Santa Sede, no consideran ya como partes «integrantes» de la *Acción Católica* las entidades y obras de carácter económico-profesional o sea las Asociaciones Profesionales, todo lo cual producía antes tanta confusión. No digamos nada de la política y los partidos políticos.

Tan a punta de lanza se lleva esto, que D. Angel Herrera, haciendo quizá el mayor de sus sacrificios, ha dimitido la dirección de *El Debate*, como periódico político que es, aunque en un sentido muy elevado y nunca partidista.

Con motivo de ésto, el Sr. Herrera tuvo actos de despedida con el personal de este diario y con los directores de casi todos los periódicos madrileños, en sendos ágapes, en los cuales se pronunciaron palabras de sentido elogio y cariño para el ex-director de *El Debate* y nuevo Presidente de la *Acción Católica*. En estos sinceros elogios al Sr. Herrera y al periódico en que invirtió veinte años de su vida, se distinguieron *A B C, El Imparcial, Ahora, El Liberal, La Epoca, la Nación, Informaciones* y hasta *Heraldo de Madrid*, no obstante la enorme discrepancia de ideas.

Unimos nuestra felicitación y la de La Ciencia Tomista a todas las recibidas. *Ad multos annos.*

Fr. José D. GAFO, O. P.

Madrid, marzo de 1933.

---

cosa—y es muchísimo—que la participación de los seglares en el apostolado sacerdotal y bajo la inmediata dirección eclesiástica, para *formar en todos los individuos la conciencia católica* con la cual actúen en todas las esferas de la vida individual, familiar y social: es decir, sean buenos patronos, buenos obreros, buenos políticos, etc.

«Por lo que a nosotros toca, sentimos honda satisfacción al oirle confirmar el criterio que tantas veces hemos expuesto en las páginas de nuestro diario, últimamente por la pluma del R. P. Gafo, es a saber: la cuidadosa distinción entre la Acción Católica y la Acción Sindical o la Política. «El Sindicato—decía el ilustre conferenciante—no forma parte de la Acción Católica; su actuación no depende de ella; no comprometamos con ella a la Iglesia; es más bien del campo del Estado».

CHECOESLOVAQUIA

CONGRESO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TOMISTA DE PRAGA.—La filosofía tomista tuvo entre los checos sus cultivadores desde la época en que León XIII insistía en recomendar el estudio asíduo de esta doctrina. Pero después de la guerra mundial, lograda la libertad política y con ella la posibilidad de un desarrollo más completo y en armonía con su carácter de pueblo joven y sano, creció el interés por esta filosofía, con un entusiasmo proporcionalmente mayor que en otras naciones europeas, a pesar de no hallarse allí el pensamiento desembarazado de los dos grandes enemigos de la filosofía perenne, el positivismo y el idealismo. Con ocasión del séptimo centenario de la muerte de Sto. Tomas, se publicó una colección de estudios sobre su filosofía. Hace cuatro años se fundó una revista en lengua checa, *Filosofická Revue,* que fuera índice del movimiento tomista e introdujera a sus lectores en el estudio de la Suma Teológica, cuya traducción en checo se está actualmente editando.

Con el fin de dar mayor empuje a este movimiento se ideó la celebración de un Congreso internacional tomista, preparado de antemano durante dos años por una serie de lecciones dadas en el mismo edificio de la Facultad de Filosofía. El Excmo. Sr. Arzobispo de Praga y gran número de personalidades científicas nacionales y extranjeras tomaron a su cargo apoyar el Congreso y contribuir con sus trabajos al mayor éxito del mismo. Baste citar entre estos últimos a los renombrados filósofos R. Jolivet, R. Kremer y E. Przywara, los cuales, junto con los elementos más destacados del neo-tomismo checo, desarrollaron temas de una actualidad palpitante en relación con el renacimiento tomista.

Se inauguró el Congreso el día 6 de Octubre en la Universidad del Estado, bajo la presidencia del Dr. J. Rückl y con la asistencia de unos 300 congresistas. El P. Metodio Habán, O. P., saludó a éstos en nombre de la Junta organizadora y expuso los fines que presidieron a la organización del Congreso, los cuales no fueron otros que el fomento de la filosofía tomista para poner un dique al materialismo en sus diversas formas.

Este mismo día desarrollaron su tema los profesores Dr. J. Benes, de la Facultad de teología de Praga, Dr. J. Matocha, de la Universidad de Olmutz y el profesor de Munich E. Przywara, S. J.

El primero disertó sobre *El estado espiritual de la filosofía en la vida de Bohemia y del papel que está llamado a desempeñar la filosofía de Sto. Tomás.*—Bohemia, como todas las naciones, en mayor o menor grado,

ha sido víctima de la anemia espiritual producida por el virus racionalista, inyectado en la filosofía a partir del Renacimiento, y principalmente por Descartes. Los frutos de aquel racionalismo nos los ha demostrado la experiencia de tres siglos: un idealismo individualista transformado al poco tiempo en el materialismo y escepticismo más extremado. Ahora bien, las mismas causas producen los mismos efectos. Si el estado a que condujo el principio cartesiano fué debido al abandono del principio realista de la filosofía de Sto. Tomás, en la vuelta a este principio y a la doctrina del Angélico estará el remedio de aquellos males, tanto más eficaz cuanto el mundo intelectual de nuestros días empieza ya a sentirse defraudado y como hastiado de aquel escepticismo vacuo, que se sienta cómodamente ante los problemas más vitales, fingiendo una indiferencia, que la inteligencia está muy lejos de sentir. Son pues, éstos, momentos muy propicios para orientar las mentes hacia la doctrina salvadora, que es la filosofía de Sto. Tomás con tal ahínco promovida por la Iglesia.

Habló en segundo lugar el Dr. J. Matocha, desarrollando el tema: *Del orden ontológico como fundamento de la personalidad humana*. Su disertación fué una demostración, en una cuestión concreta, de la tesis anterior. La cuestión de la personalidad es, en efecto, uno de los escollos mayores, insuperables, con que se encuentra el fenomenismo moderno. Todas las explicaciones que han querido darse prescindiendo de la Metafísica, no han hecho más que agudizar la cuestión y poner de manifiesto la insuficiencia de unos principios cerrados a todo orden ontológico. Ya Hume, el padre del fenomenismo, reconocía su impotencia en orden a esta cuestión, viéndose obligado a «invocar el privilegio del escéptico, y confesar que semejante dificultad era excesiva para su entendimiento». Es el privilegio que, al menos implícitamente, invocan también sus sucesores; porque escepticismo puro o diletantismo filosófico es querer hacer de la persona una cadena de actos conscientes sin más trabazón apenas que la relación temporal. Y todo por no abdicar de un método cuya esterilidad, lo mismo en esta que en otras cuestiones, ha comprobado la experiencia de varios siglos.

La invasión de las nuevas ideas en el orden especulativo no podían menos de refundirse a la larga en el orden práctico, si es que no ha sido la degradación en éste una causa principalísima de la invasión de aquéllas. Como quiera que sea, el medio más apto para levantar a la sociedad moderna del materialismo teórico y práctico es volver los ojos a los *principios espirituales de la filosofía aquinatense*. Es el tema desarrollado por el profesor de Munich E. Przywara, S. J.

Se dió comienzo al segundo día del Congreso con la conferencia del doctor P. H. Boskovic, O. P., que tomó por tema *la objetividad del conocimiento*.

Compara la teoría inmanentista con la de Sto. Tomás, para concluir que todo lo que aquélla tiene de aceptable cabe perfectamente dentro de los principios aristotélico tomistas, en cuanto que la facultad cognoscente, por su misma pasividad y espiritualidad, es en cierto modo medida de la realidad; lo cual no quiere decir (y en esto está la diferencia radical del inmanentismo y el realismo tomista) que el entendimiento cree las cosas, sino que debe concebirlas según su *propio modo* de ser, y juzgarlas a través de las formas que previamente lo perfeccionan habitual o actualmente. De su discurso deduce el padre Boskovic una conclusión importante relativa al problema que desde Kant ha dado en llamarse crítico: su carácter no es ni metafísico ni lógico, sino esencialmente psicológico.

El Dr. A. Pavelka presentó y desarrolló el tema: *El orden fisico es el fundamento del orden metafísico,* haciendo resaltar el método experimental de la filosofía de Aristóteles y cómo coincide con el proceso natural de nuestro entendimiento, el cual se remonta a los problemas metafísicos partiendo del objeto de los sentidos. Le sigue en el uso de la paladra el Dr. Kowalski, quien después de consignar el hecho de que la filosofía moderna vuelve a preocuparse de la metafísica, propugna la necesidad de proveer a esa tendencia, reafirmando, completando y enseñando la de Sto. Tomás, en mal hora abandonada.

La pasividad de nuestro entendimiento y su importancia criteriológica fué el tema del Dr. J. Weiss Nägel. No es difícil darse cuenta de la importancia de esta tesis aristotélico-tomista. Todos los errores relativos al conocimiento, lo mismo del idealismo, bajo cualquier forma, que del escepticismo, término natural de aquél, están basados en la negación de aquélla pasividad, negación que entraña inmediatamente la independencia de nuestros conceptos del mundo externo y, como consecuencia dogmática, la negación de éste. Sólo una doctrina que considere el mundo como es en sí realmente y junte el empirismo metódico con la metafísica trascendental y transujetiva será capaz de poner coto al subjetivismo individual y social. La misma virtualidad que esa doctrina ha tenido para acabar con la sofistería prearistotélica la tendrá para acabar con la de nuestros días. De aquí la *Vitalidad de la filosofía de Aristóteles,* tema cuyo desarrollo estuvo a cargo del Dr. A. Kriz.

El Dr. Kremer, C. Ss. R. de Lovaina, explicó *el concepto de verdad según Sto. Tomás.* La idea de verdad en la filosofía de Sto. Tomás, como en toda filosofía intelectualista, es de una importancia capital. El Angélico Doctor la hace consistir esencialmente en una relación del entendimiento con las cosas a las cuales debe aquél amoldarse para ser *verdadero* (veritas intellectus). Por este proceso realista tiende nuestra alma a ser un reflejo indefinidamente aproximado, no sólo del mundo real, sino también, mediante él, de la

misma idea que presidió su formación, que es la misma esencia divina. Según el concepto inmanentista, por el contrario, el alma, encerrada en el estrecho círculo subjetivo, sólo puede aspirar a reflejarse a sí misma.

Puso término a las conferencias del segundo día el P. Dr. J. M. Bocheuski, O. P. de Cracovia con el tema *la Metafísica en el problema de la lógica moderna*. Dos partes, dijo el P. Bocheuski, tiene la lógica moderna: exacta y filosófica. Aquélla puede considerarse como un instrumento algebráico aplicado a la deducción filosófica; ésta es la ciencia de las formas del entendimiento humano, inmediatamente supeditada a la metafísica, que le sirve de fundamento.

En el tercero y último día fueron leídos por sus autores respectivos cinco trabajos, el primero de los cualos sobre el concepto *de vida* según la filosofía de Sto. Tomás, del Dr. Koneony. Después de analizar el concepto de vida por su manifestación más obvia, el movimiento *ab intrinseco*, y los grados de perfección de la vida por el grado de independencia de las funciones vitales, hace un estudio comparativo entre aquel concepto tomista y el que hoy día profesan los sabios checos más eminentes, como Babak y Mares, haciendo ver la coincidencia sustancial entre ambas doctrinas.

Sigue el benemérito filósofo tomista P. R. Jolivet, profesor de la Universidad católica de Lyon. Su tema acerca de *la intuición intelectual bergsoniana a la luz del tomismo* es también un parangón entre los principios metafísicos del filósofo medioeval y los del que hoy goza de mayor renombre. La conclusión que de aquel parangón deduce el P. Jolivet es, con ciertas reservas, francamente optimista para el filósofo cristiano actual y muy laudatoria para el espíritu profundamente metafísico de Bergson, que ha sabido oponer al materialismo y panteismo determinista un espiritualismo y teismo personal y providente muy próximos a los propugnados por la filosofía cristiana.

El Dr. Hrubán diserta sobre *el orden estético, según el concepto escolástico y el de la doctrina moderna*. El gusto estético, demasiado sensualizado hoy día, debe volver al orden intelectual. Lo exige la razón, facultad suprema de la armonía, lo exige la historia de la estética y lo exige también la misma esencia del cristianismo, el cual, admitiendo la duplicidad de órdenes, natural y sobrenatural, no puede sin exponerse a fatales consecuencias, abandonar el arte al dominio de los sentidos.

El Dr. J. Ev. Urban, O. F. M. expuso el *fundamento metafísico del orden moral*, su historia, crítica del mismo por la metafísica moderna, errores de ésta en el mismo orden, y, finalmente, relaciones de la metafísica de la moralidad individual y social.

Terminó el Congreso con el discurso del P. Em. Soukup, O. P. sobre el

tema *Nuevos procedimientos de la filosofía de la religión contra los sistemas modernos.* La Etnología demuestra la existencia de la religión en toda la historia. La sustancia de la religión según el concepto cristiano es: 1) expresión de la totalidad de acción y del ser, 2) realidad, no sólo concepto, 3) nobleza de sentimientos. Descuidado cualquiera de estos elementos la religión se convierte en anarquía caótica.

Dirigió permanentemente las sesiones el profesor de la Universidad J. Benes. La parte técnica del Congreso estuvo a cargo del Dr. Birmba. Los Secretarios fueron los señores Nicolás Pfeiffer, canónigo y J. Papica, el cual compendió en francés todas las disertaciones escritas en lengua checa. Se presentaron cuatro disertaciones en francés, una en alemán, otra en latín, otra en eslavo y las demás en checo.

El Congreso tendrá gran influencia en el movimiento espiritual tomista de Bohemia.

FRANCISCO FIALA.

Olomouc.

IRLANDA

HAY algunos países en el mundo, de los cuales solamente oimos hablar cuando en ellos acontece algún suceso de trascendencia. Irlanda, una vez que ha conseguido la autonomía (no sin gran derramamiento de sangre como todos saben), es uno de los países de que menos se habla en Europa, a no ser que las agencias y los periódicos ingleses cacareen a voz en grito que Irlanda rehusa pagar las rentas anuales, o cosas por el estilo. Fuera de algunos asuntos, que a Inglaterra conviene dar a conocer a las demás naciones, apenas si se sabe nada esta católica nación irlandesa.

No podemos menos de lamentar las pocas relaciones culturales, religiosas y sociales que existen entre España e Irlanda: dos países católicos, cuyos caracteres son tan semejantes, y cuyas historias tienen tanto parecido. Quizá ninguna nación católica ha sentido tanto los últimos sucesos de la Península, ni ha lamentado la desgracia en que parece haber caído la causa católica en España. Los irlandeses consideraban a España como *la nación católica,* como una matrona augusta, que a través de los siglos ha ido empujando la civilización, consolidándola y protegiéndola con su poderosa influencia. Y esa idea del pueblo irlardés no es fácil sea desechada, como a simple vista pudiera parecer. Por eso, cuando llegan a tener una oportunidad de entrevistarse con algún español, le asedian con preguntas de todo género. Y verdaderamente no es nada fácil satisfacer su avidez de noticias.

Pues bien, sobre este pueblo que tanto se interesa por las cosas de España vamos a apuntar cuatro noticias de carácter general, para que el lector pueda formarse idea del estado *político, social* y *religioso* de esta joven república irlandesa.

La política. Ante todo nos apresuramos a manifestar al lector, que las noticias por la prensa inglesa publicadas acerca de las rentas anuales, la actitud de De Valera, etc., no son exactas; sólo muestran un lado de la cuestión. El problema de las *rentas anuales (Land annuities)* es, en los centros políticos, la cuestión del día. Por eso no estará de más que tratemos de dar una idea de ese punto.

Cuando la *Reforma Inglesa* invadió Irlanda, todos los monasterios que no reconocían al Rey de Inglaterra como jefe supremo de la Iglesia, fueron confiscados por el Gobierno inglés. Igual suerte corrieron las catedrales, iglesias y otros institutos religiosos con todas sus propiedades. En cuanto a los monjes, obispos, sacerdotes y fieles que rehusaban aceptar las nuevas leyes, o eran puestos en prisiones, sentenciados a muerte o desterrados. La propiedad perteneciente a los católicos *pasó a manos vivas:* es decir, a manos de los Lords favoritos del Rey, que fueron agraciados con grandes posesiones en Irlanda e Inglaterra. En este último país aún continúan lo mismo que en aquellos días aciagos de la *Reforma*. El método que adoptaron los *Landowners* para sacar el debido fruto sin molestia notable, fué arrendar a los labradores sus campos. Tal es el origen de la *renta anual*. Las cantidades que se exigían a veces de esta pobre nación eran exorbitantes: ¡¡¡seis, siete, nueve millones de libras esterlinas anuales!!!

Ahora bien; en el tratado de 1921, entre Inglaterra e Irlanda, una de las cláusulas fué que todos los asuntos relativos a la paga de oficios y servicios públicos debían ser llevados a efecto mediante un acuerdo común de ambos países, acuerdo que sería sometido a la aprobación de ambos parlamentos. En 1923 se trató de retocar y reformar el pago de las rentas. Con tal objeto fueron a Londres dos ministros del gobierno irlandés, y allí secretamente firmaron, con dos representantes del gobierno británico, un compromiso sobre el pago de las rentas anuales. La cantidad que Irlanda debía pagar todos los años a Inglaterra era de dos millones y medio de libras esterlinas. Ese tratado no fué presentado, ni al parlamento inglés, ni al irlandés (éste en aquel tiempo era favorable al *stato quo* de las rentas). Ultimamente, en las elecciones del 31, subió a la presidencia del Estado Libre el invicto De Valera, que tiene de su lado la opinión nacional. Bajo su presidencia las cosas han cambiado notablemente. Sus aspiraciones son hacer una Irlanda absolutamente libre e independiente del poder británico.

De Valera y su partido—*Fiana Fail*—se han negado a reconocer el tratado secreto de los cuatro miembros de ambos gobiernos, basándose en la cláusula del tratado 1921, y han propuesto al gobierno inglés la revisión, pidiendo que se haga ante miembros de ambos Parlamentos, y presididos por un Juez independiente. Inglaterra aceptó la propuesta, pero exigiendo que el Juez sea de los Dominios británicos.

De Valera rehusa acceder, y mientras no convengan en que el Juez sea independiente, Irlanda no reconocerá el convenio privado del 23. En consecuencia, no sólo no paga los dos millones y medio anuales, sino que exige, además, que se devuelva a Irlanda la suma de más de veinte millones que desde aquella fecha le obligaron a pagar.

En suma, Irlanda, o mejor, De Valera y su partido, no rehusan pagar, pero quieren que se revise el pacto, a lo que se niega Inglaterra.

Esta actitud de De Valera dió por resultado que Inglaterra rompiera sus relaciones comerciales con Irlanda, entablándolas con Suecia, Noruega y Holanda, elevando las tarifas contra los productos agrícolas irlandeses. A su vez Irlanda ha respondido levantando aduanas en la costa dublinense. Esto favorece los planes de De Valera, el cual aspira a que Irlauda se baste a sí misma, sin ir a mendigar del vecino. La teoría de que Irlanda puede por sí sola mantener sus veinte millones de habitantes, inclina a algunos a pensar que De Valera obra con acierto. Mas otros, cuyos intereses casi totalmente dependen del comercio con Inglaterra, ven en esa medida un acto poco favorable a los intereses de Irlanda. Estos, dirigidos por Cosgrave, quieren continuar las relaciones comerciales con Inglaterra, y desean que las cosas continúen como estaban antes. Muchos de ellos, incluso optan por que se paguen las rentas anuales, sin revisión del pacto del 23.

Tal es, en líneas generales, el estado político de Irlanda en sus relaciones con Inglaterra. No se debe olvidar que Irlanda comienza a vivir una nueva vida en todos los órdenes. Ahora es cuando reanuda su historia, interrumpida durante cuatro siglos. Las dificultades con que tropieza el gobierno son muy grandes, pero no invencibles; y es de esperar que con la cooperación nacional ha de salir adelante (1).

La Acción Católica. Poco es lo que podemos decir de Irlanda en relación con este punto. Sin embargo, no deja de ser alentadora la actividad que de pocos años a esta parte ha comen-

(1) Escritas estas líneas una nueva crisis se ha desarrollado, seguida de nuevas elecciones en las que De Valera ha obtenido la mayoría que deseaba para llevar a cabo su política nacionalista.

zado a desplegarse en el país. En países católicos nunca faltan almas generosas y llenas de caridad para trabajar en la realización de los ideales cristianos. No debe perder de vista el lector, que Irlanda como nación está *comenzando* a vivir vida propia; y que hasta ayer no estaba capacitada para que su espíritu, su carácter y su religiosidad encarnasen en obras sociales, según las necesidades de los tiempos actuales.

Tres son las principales organizaciones de carácter apostólico seglar, más conocidas en Irlanda: a) La *Legión de María* («Legio Mariae»), la *Sociedad de Jóvenes Católicos* («C. Y. M. S.») y los *Caballeros de San Columbano* («K. C.»).

a) La *Legión de María* es en este orden la más importante de las tres y la que mayores frutos está produciendo en la vida religiosa de Irlanda. Dicho organismo debe su origen al infatigable Frank Duff, irlandés, que el 7 de Septiembre de 1921, logró reunir una asamblea bajo la asociación de Nuestra Señora de la Misericordia. El grupo de católicos que dieron su nombre fué insignificante en número, aunque lleno de vitalidad. Su objeto es «la santificación de sus miembros mediante la oración y una activa cooperación en el apostolado». Las palabras de Pío XI en su Encíclica del 23 de Diciembre de 1922 sobre la Paz de Cristo, vienen a ser la expresión más completa de los fines de esta sociedad.

«Decid a vuestros fieles que mientras estén unidos a sus pastores y obispos, participan individual y socialmente en las obras del Apostolado, cuyo fin no es otro sino hacer que Jesucristo sea más conocido y amado. Nunca mejor que entonces se pueden llamar una generación escogida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo elegido, del que habla S. Pedro en términos tan laudatorios. Entonces, más que nunca, están unidos a nosotros en Cristo, y son grandes cooperadores en la obra magna de traer la paz al mundo; ya que ellos trabajan por la restauración y extensión del Reinado de Cristo».

Las obras, a que se dedica la *Legión de María,* son obras de misericordia, visitar los hospitales y otros lugares de beneficencia, tratando de consolar y alentar a los católicos allí residentes, a fin de que no abandonen los sacramentos y demás obligaciones que les impone su fe. Igualmente los *Legionarios de María,* se dedican a visitar las casas privadas (especialmente en los suburbios de las grandes ciudades), esforzándose por ayudar a los lapsos católicos, instruyéndoles en la fe, hasta que poco a poco logran volverlos al seno de la Iglesia católica.

Los frutos cosechados por dicha Legión son realmente incalculables. A ello contribuye su maravillosa organización. En casi todas las ciudades de Irlanda (y en muchos países extranjeros, China, Japón, Nueva Zelanda, Austra-

lia, Méjico, EE. UU. de América, Francia, Italia, Inglaterra, Suecia, etcétera) hay un centro encargado de dirigir la actividad de las diversas secciones y grupos: cada uno de estos grupos se cuida de atender a determinada parte de la ciudad, a tales calles, etc. Todas las semanas, una o más veces, según sús ocupaciones lo permitan, los miembros de ese grupo deben visitar las familias pobres, averiguar si frecuentan los sacramentos, instruirles, etc. De cuando en cuando todos los miembros de cada sección se reunen y dan cuenta de sus actividades y resultados. Los *Legionarios de María* son hombres y mujeres de diez y ocho años en adelante.

He aquí el informe de uno de los grupos, que abarca desde 16 de Noviembre 1927 al 5 de Diciembre de 1928: «Al presente hay en esta sección cuarenta y cuatro hermanas (es el nombre que se dan). La principal obra de este Patronato ha sido la entronización del Sdo. Córazón en 437 casas. El número de visitas de las hermanas a las familias es de 2.585. Debido a esas visitas las hermanas han logrado hacer que vuelvan a la práctica de los sacramentos: *a)* Mujeres: una que hacía catorce años no los había recibido; una que hacía cinco años; dos, de cuatro años; otra, desde que hizo la primera comunión; y cuatro, desde fecha olvidada. *b)* Hombres: uno que hacía veintiseis años; uno que hacía veintidos años; dos, veinte años; dos, diez y nueve años; cinco, quince años; uno, doce años; uno, nueve años; uno, ocho años; tres, siete años; uno, seis años; dos, cinco años; uno, cuatro años; dos, tres años. Nueve, después de un desconocido número de años. Catorce hombres se inscribieron en la cofradía del Nombre de Jesús; cuatro mujeres en la del Rosario y diez y nueve niños pertenecen ahora a la cofradía de la Bta. Imelda. Diez y siete mujeres y once hombres, instruídos por los *Legionarios de María,* recibieron el sacramento de la confirmación».

b) *Asociación de Jóvenes Católicos.*—Fué fundada en Limerick el 19 de Mayo de 1849, por el R. P. B. O' Brien, D. D., V. G. Es la más antigua en su género de las asociaciones católicas de Irlanda. Los fines que el fundador se propuso al organizar dicha sociedad fueron: «progreso mutuo, cooperación, difusión del espíritu religioso y caridad fraterna». Los medios que se debían adoptar para la consecución de tales fines eran: Oración, frecuencia de Sacramentos, bibliotecas públicas, conferencias frecuentes de carácter científico-religioso y salas de lectura y de recreo. Cuatro eran las obligaciones principales de los asociados. I) Que cada uno había de recibir la sagrada comunión una vez al mes; II) Que cada sección o división estaría bajo un director espiritual, nombrado por el Ordinario, con facultad de oponer el veto, cuando lo creyera oportuno, a cualquiera determinación del Comité directivo; III) Que todo asunto político debía ser excluído de todas las reuniones de la Sociedad o

de sus derivaciones; IV) Que no se debían vender ni introducir licores en ninguno de los domicilios de las Sociedad. El 8 de Octubre de 1907 los Prelados de Irlanda en una reunión celebrada en el Colegio de S. Patricio Maynooth, resolvieron unánimemente «la federación de los diversos grupos de la Sociedad de Jóvenes Católicos de Irlanda».

Poco a poco la sociedad fué degenerando y descuidó casi por completo el ideal del fundador, llegando a ser no más que una asociación de jugadores del billar, abandonando la labor católico-científica.

En ese estado se hallaba cuando en 1926 se invitó al R. P. A. M. Crofts, O. P. para que tomase parte activa en su reorganización. El joven y emprendedor Dominico fué pronto nombrado Vice-presidente de uno de los grupos de la Asociación, y, viendo que el ideal primitivo no ejercía ningún influjo en los miembros, trató de darla nueva vida formando en 1927—no obstante la oposición de ciertos sectores—la Federación de todas las ramas que hasta entonces constituían la sociedad, las cuales, sólo en Irlanda, pasaban de cincuenta. Desde entonces la Federación cobró tal fuerza y vigor que hoy es el factor más poderoso de la joven Irlanda.

«Semanas Sociales» se han venido celebrando anualmente con asistencia de ilustres sociólogos de diversas nacionalidades La savia que el P. Crofts procuró inyectar en dicha sociedad ha logrado formar una juventud individual y colectivamente vigorosa, que promete días venturosos para Irlanda.

El pueblo irlandés está orgulloso de su pasado, del valor y heroismo con que sus padres defendieron la fe católica; de ahí que la juventud de hoy, consciente de las glorias que ha heredado, y pletórica de energías, se lanza valientemente a la lucha contra este moderno indeferentismo religioso que carcome y envenena la sociedad. Irlanda principia a vivir, libre de la opresión religiosa de la nación vecina, y la juventud irlandesa desea ocupar un puesto en la vanguardia de esta nueva cruzada por la fe.

c) *Los Caballeros de S. Columbano.*—Esta sociedad es más bien de carácter cultural. Su fin es «trabajar dentro del campo católico para velar por la dignidad de los Católicos de todo el mundo». Es equivalente a los Caballeros de Colón. Nativa del suelo irlandés, admite personas de cualquier matiz político, siempre que sean ante todo y sobre todo católicos de verdad. Es el eco de la nueva Irlanda que surge vigorosa después del diluvio de sangre, en que se ha visto anegada. «Evitando todo espíritu de agresión, y conservando verdadera amistad con nuestros prójimos católicos, con espíritu de buena voluntad para todos, esperamos alcanzar nuestro ideal: la supremacía de los principios católicos en el orden social, económico y cultural en nuestro país nativo».

Casi se puede decir que hasta mediados del año 1930 no estaban definitiva-

mente organizados los Caballeros de San Columbano. Hoy día son muchos los centros formados dentro del país. Como Asociación secreta que es, nos abstenemos de dar detalles referentes a su organización, leyes, reglas, métodos, etcétera. Mas no por eso se crea que trabaja a sombra de tejados. Desde su origen cuenta con la aprobación de la Jerarquía eclesiástica, y la norma directiva de sus actividades es no apartarse un ápice de las doctrinas de la Iglesia. No queremos ponerla en contraposición con la Masonería, aunque, en realidad de verdad, es su más fuerte enemigo. En Noviembre 1930 apareció el primer número de *Columban,* órgano literario de dicha Asociación. En él ponen de manifiesto sus ideales, y dan a conocer en conjunto el programa de sus actividades. Como sociedad intelectual, dirigirá una buena parte de sus esfuerzos a poner de relieve la verdadera historia de la *Reforma anglicana,* y los efectos pésimos de la opresora dominación inglesa in Irlanda.

Amén de estas tres Sociedades hay otras de menor importancia, ya por ser más limitadas en sus aspiraciones, ya por actuar en un campo más reducido y de carecer de carácter nacional. Igualmente nos abstenemos de enumerar aquí las fundaciones de beneficencia, etc., a cargo de congregaciones religiosas, que no son pocas.

EN EL ORDEN RELIGIOSO. Quizá no haya ningún otro país donde la fe esté más viva que en Irlanda. El pueblo irlandés sabe realmente apreciar las luchas terribles que ha tenido que sufrir por su fe. Si es innegable que el Protestantismo en algunos países vive *artificialmente,* por medio de inyecciones, no es menos cierto que en otros es ya frío cadáver. La *nación* irlandesa se prepara a darle sepultura en fecha no lejana. El noventa por ciento de la población de esta isla son católicos: los restantes pertenecen a diversas sectas protestantes. La masa popular es fervientemente *católica* en el pleno sentido de la palabra. No es una fe muerta la de estas gentes; es fe práctica, que se traduce en múltiples obras de caridad, de misericordia, de protección, de socorro mútuo, etc. El elemento masculino no cede en este punto al femenino: las iglesias se ven repletas de hombres, tanto o más que de mujeres. Asociaciones religiosas, cofradías, etc., cuentan con un número igual, sino superior, del elemento masculino sobre el femenino.

Aquí, en la iglesia de los Dominicos de Dublín la Asociación del Nombre de Jesús, está integrada por 1.500 hombres, con la particularidad de que, cuando se reunen todos, no queda espacio alguno vacío en el mencionado local. Uno se queda maravillado al contemplar tan crecido número de hombres y oirlos cantar con todo el fervor y entusiasmo las alabanzas a Jesús en la Sagrada Eucaristía. Y es tanto más edificante cuanto que el noventa y nueve por ciento de ese contingente son labradores, paisanos, gente pobre, pues los ir-

landeses en general son muy pobres. Esto explica en parte el ejemplo nobilísimo que dió Irlanda en el Congreso Eucarístico, cuando todo el pueblo, no ya de Dublín, sino de todas las ciudades, villas y aldeas de la Isla, en el solemne y majestuoso instante de la consagración, se postraban en silencio profundamente elocuente, adorando a la Majestad del Señor en tan Augusto Sacramento. En ese momento supremo, Irlanda dió rendidas gracias al Señor por el valor de los héroes, que durante cuatro siglos sufrieron lo que lengua humana es incapaz de contar y la pluma de escribir. El Congreso Eucarístico ha sido el punto moral, en que culminó la historia de esta Isla: el término de una época y el comienzo de otra nueva. Allí Irlanda dió gracias a Dios por el pasado, y pidió auxilios para el porvenir, que promete ser próspero en buenas obras.

Se ha dicho que el espectro del Comunismo tiene fijadas sus plantas en Rusia, España e Irlanda y que desde esos tres puntos estratégicos dirigirá todas sus campañas hacia la conquista de Europa. Mucho tendrá que luchar el Comunismo antes que logre tomar posesión de este país. La suerte de Rusia es manifiesta; la de España está tristemente indecisa: mas tocante a Irlanda, casi se puede predecir que el Comunismo no logrará prosperar aquí. A la realización de este vaticinio se ordenan todos los esfuerzos de los católicos, dirigidos sabia y prudentemente por la Jerarquía eclesiástica. El clero en Irlanda no ha perdido jamás el contacto con el pueblo; por eso éste lo reconoce como su jefe y capitán, sabe a qué atenerse en estos días de incertidumbre, acuden a él con confianza y sencillez y lo considera como los verdaderos médico y director espiritual de sus almas. Mientras el clero esté en contacto con el pueblo, no hay peligro que el Comunismo haga progresos. El pueblo es como un rebaño; lo que necesita son pastores, directores, jefes: he ahí el oficio de todo sacerdote, ser director de almas. Si él afloja, la causa católica no puede por menos de sufrir quebranto; y los lobos del Comunismo, vestidos con piel de oveja, desviarán al pueblo del verdadero camino. Después vienen las quejas y los lamentos que de nada aprovechan.

H. MUÑOZ.

Dublín. 1933.

BIBLIOGRAFIA

JOANNIS A SANCTO THOMA, O. P. **Cursus Theologici.** *Tomus primus.* Opera et studio MONACHORUM quorumdam SOLESMENSIUM O. S. B. editus. Editio in-4.° maximo; charta optima. Tomus primus: paginae CVIII-560. Pretium hujus voluminis 150 *francos franceses.* Typis Societatis S. Joannis Evangelistae. Desclée et Sociorum. Parisiis—Tornaci—Romae. 1931.—Editor: *Société de S. Jean l' Evangeliste. Desclée et Cie Tournai* (Bélgica).

En magnífica y hermosa impresión y en excelente papel, como suele hacerlo la Sociedad de S. Juan Evangelista, Desclée, aparece de nuevo el Curso Teológico de Juan de Santo Tomás. Los benedictinos de Solesmes no han perdonado fatiga para darnos un texto puro, definitivo. En este primer volumen se han incluído los *Tractatus in Magistrum Sententiarum, Isagoge, Explicatio connexionis et ordinis Summae Theologicae, Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae Angelicae.* A continuación *VII Disputationes* a propósito de las cuestiones 1 7 de la Primera Parte: *De Sacra Doctrina, de existentia, simplicitate, perfectione, bonitate et infinitate Dei.* A todos estos estudios de Juan de Santo Tomás precede un Prefacio de los editores en el que, o través de ciento ocho páginas, disertan con erudición copiosa, con certero sentido crítico, con perfecta técnica, con un conocimiento acabado de las fuentes, con un amor y simpatía profundas, sobre la vida y publicaciones de Juan de Santo Tomás, de las ediciones de su *Cursus Theologicus,* de su estilo, y del sentido y del método de la nueva edición. En nueve Apéndices al Prefacio nos van dando sucesivamente, con todo el arte de la técnica, las biografías de Juan de Santo Tomás por Diego Ramírez, O. P., Enrique Hechtermans, O. P., la sinopsis de Echard, O. P., la del Catálogo de los Religiosos del Convento de Atocha, O. P. de Madrid, la de José de la Concepción, O. P., la de Gabriel de Cepeda, O. P., añadiendo a todos estos textos los datos del Archivo de la Universidad de Coimbra y de la Universidad de Lovaina, terminando con una colección de Dictámenes, dignos de mención, de nuestro teólogo.

Por fin ya tienen las Casas de Religiosos, los Seminarios, los Sacerdotes una soberbia edición del *Cursus Theologicus* del mejor teólogo de la segunda decadencia escolástica: Juan de Santo Tomás. Constará esta nueva edición de nueve volúmenes. Ella hermoseará y dará perfección a sus bibliotecas y a sus aulas.

Juan de Santo Tomás es el teólogo escolástico más leído, consultado y citado por los modernos. En los manuales, en las monografías, en los artículos de Revista aparece siempre nuestro teólogo en primera fila, inspirando gran parte, cuando no todo

el contenido del trabajo. Pudiera traerse aquí una lista abrumadora que lo comprobara. Así se explica en parte que haya merecido tan lujosas y excelentes ediciones, técnicamente hablando, como la presente de su *Cursus Theologicus,* y la que otro benedictino D. B. Reiser hace del *Cursus Philosophicus,* editado por Marietti.

Juan de Santo Tomás no se distingue en el mundo de la escolástica por doctrinas nuevas. Pero brilla por la rara cualidad de haber profundizado y vivido intelectualmente el pensamiento de Santo Tomás, y sobre todo, lo que es aún más raro, por haber expuesto con claridad y utilizado un procedimiento literario, muy del gusto moderno, en la exposición del pensamiento del Santo. Todo esto no deja de ser verdad aún cuando en algún punto se aparta del puro tomismo, como por ejemplo, en lo que toca al constitutivo de la esencia divina. Pero Juan de Santo Tomás, además de ser un expositor *fácil* del tomismo, es al mismo tiempo su defensor, y su defensa es un ataque discreto y moderado a la interpretación *ecléctica* que Suárez hacía del mismo. Lo que sin duda le ha puesto en boga entre los teólogos modernos, de un modo especial, desde hace una porción de años, es su amplia, profunda y original exposición del tratado de los Dones del Espíritu Santo. Es el teólogo clásico en esa materia.

Esperemos que con la publicación de las obras de tan excelente teólogo se vaya desterrando del mundo eclesiástico el espíritu de manual que lo anima en muchos casos, espíritu de escolar, no de sabio, espíritu seco y canijo, espíritu, sobre todo, infecundo. El manual, aunque *útil,* escolarmente hablando, no deja por eso de ser el cadáver de la Sabiduría y de la Verdad. Pasada la edad escolar, el eclesiástico no debe contentarse con la momia del manual, es necesario que adquiera para su biblioteca obras como la que hoy presentamos.

Fr. J. Heredia.

Obras Poéticas de Fr. Luis de León (Biblioteca Diocesana Conquense). Edición y notas del P. José Llovera, S. J. Volumen I: *Poesías originales.* 1 vol. 8.° máx. XLVII-460 págs. 10 ptas. Imp. Moderna, Parque de Canalejas, 11. Cuenca.

La edición, que gracias a la laboriosidad y erudición del P. Llovera, presentamos a nuestros lectores, marca una de las etapas más gloriosas y fecundas en la elaboración del texto definitivo del divino Vate. La edición diplomática con su aparato crítico completo lo deja el docto jesuíta a los agustinos. Pero el P. Llovera, además de fijar casi siempre el texto y darnos el definitivo de muchos pasajes, con la lluvia mansa de sus notas, derrama sobre el alma del lector multitud de lucecitas de variados colores, ilustrándole ya con una reminiscencia clásica, con una alusión histórica, con una vibración delicada del corazón del Poeta. A un precio reducido y comparativamente baratísimo, se nos da en este volumen un tesoro de erudición. Esta edición no debe dejar de comprarla ningún español, ni americano que ame a Fr. Luis, y quiera gozar al mismo tiempo del fruto de uno de los Poetas más inspirados del mundo. Cuando aparezca el último volumen será ocasión de hacer un estudio más detallado y profundo de esta edición nueva.

Fr. J. H.

Clásicos castellanos. Calderón de la Barca. Comedias religiosas. La devoción de la Cruz y El Mágico prodigioso. Prólogo y edición de A. Valbuena. Un tomo de 350 págs. 6 ptas. ejemplar en rústica; 7 en tela. Ediciones de «La Lectura». Espasa-Calpe. Madrid. 1931.

De «apostolado literario» puede calificarse el esfuerzo editorial de esta benemérita Biblioteca, por dar a conocer o, mejor, popularizar las obras maestras de nuestros clásicos, más citadas que leídas. Ultimo, el tomo 106, dedicado a Calderón de la Barca, comprende dos piezas de índole religiosa, de las más características del gran dramaturgo: «*La devoción de la Cruz*» y «*El Mágico prodigioso*». Como no se trata de dar un juicio sobre ellas, sino de hacer un pequeño comentario a su nueva edición, sólo añadiremos que D. Angel Balbuena y Prat, profesor de la Universidad de Barcelona, ha escrito un extenso prólogo, pletórico de erudición y de sentido exegético sobre la obra calderoniana. Todo el texto va enriquecido con notas críticas históricas, filológicas y bibliográficas. Un libro que no tiene desperdicio.

Fr. L. de F.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. 9-11. Lieferung: *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums*. 193 grabados en 50 láminas. Introducción del Dr. J. Leipoldt. Precio 11,50 marcos. A. Deichertschen Verlagsbuchhandlung. Leipzig. 1926.

Mucho es lo que promete el título: las religiones que rodeaban al Cristianismo primitivo. Pero parte de esta materia está reservada a cuadernos especiales, unos ya publicados y otros que se publicarán: los griegos, los etruscos, los romanos, los judíos, la religión de Mitra. Por ejemplo, el culto del emperador, que tanta importancia tendría aquí, queda reservado para el fascículo referente a la religión romana. El presente cuaderno se ocupa de ilustrar las religiones y el sincretismo de Egipto, Siria, Asia Menor, y lo más importante de los misterios de Baco, Orfeo, Eleusis, Muchos de estos documentos ven ahora por primera vez la luz pública.

Fr. B. Celada.

G. Kittel. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.** Fascículos 4-8 αἰτέω Βαβυλών. Precio de suscripción, 2,90 marcos. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1932-1933.

El gran diccionario teológico del Nuevo Testamento, que hace menos de un año empezó a publicar Gerhard Kittel en colaboración con muchos y notables especialistas, sigue apareciendo con toda regularidad. Podemos asegurar que ha sido recibido con general aplauso. Aun para la exégesis y teología católica es considerado como de grande utilidad, aunque siempre hay que hacer algunas reservas.

En el fascículo 4 merecen citarse los estudios hechos sobre la palabra *aion;* el *oir* y su contraposición al *ver* en los misterios griegos, en la gnosis oriental, en el Antiguo Testamento y en el Nuevo; el concepto de *verdad* como idea jurídica, religiosa, en los rabinos, en los griegos y en el cristianismo primitivo. La mayor parte de los cuadernos 5-6, unidos en uno, están consagrados a estudiar el concepto del *pecado*. Sólo por el cúmulo de materiales filológicos e históricos que se reunen del A. T., de la versión de los Setenta, de la Grecia clásica y de cada uno de los escritos del N. T. sería de un

valor inestimable. En el cuaderno 7 se estudia muy largamente el concepto del *apostolado,* no sólo en el N. T. sino en la demás literatura griega y rabínica. En el 8 son importantes los estudios, aunque breves, sobre la *virtud,* el *poder,* (ἀρχή), la *enfermedad,* el *saludo.*

A este paso podemos esperar que pronto tendremos un diccionario teológico completo, que será una grande ayuda para penetrar en el mundo de las ideas de la Biblia y en particular del Nuevo Testamento. Desde estos últimos fascículos, la colaboración católica, que ya estaba representada por firmas muy prestigiosas, ha sido aumentada con la del profesor Coppens de Lovaina.

Fr. B. Celada.

Saint Augustin et le Néo-Platonisme Chretien, por Regis Jolivet (Les Maîtres de la Pensée Religieuse). Un volumen de 275 páginas en 8.° 20 fr. Editions Denoël et Stele. Rue Amélie 19, Paris.

La editorial Denoël et Stele ha emprendido la publicación de una biblioteca que agradará mucho a los eruditos y a los curiosos. Será una exposición amena de la vida y doctrina de los grandes maestros del pensamiento religioso. Muy interesante sería sin duda resumir en una pequeña biblioteca las figuras más destacadas de la mística mundial, desde los antiguos místicos de Oriente hasta los contemporáneos, pero la presente biblioteca aspira a darnos lo principal; desde Jesucristo hasta nuestros días. Hoy presentamos el primer volumen sobre S. Agustín que es expresión del neo-platonismo cristiano. Después irán apareciendo, con el intervalo de dos meses, otros volúmenes sobre Plotino y el paganismo religioso, Maimónides y el pensamiento judío, Sto. Tomás y el pensamiento católico, Lutero y Calvino representantes de las dos ramas del protestantismo, Sta. Teresa y la vida mística, Bossuet y el clasicismo religioso, Fenelón y la religión del amor, Spinosa y el panteismo místico, William James y el pragmatismo religioso. No hemos de decir que los personajes escogidos sean los únicos que se podían escoger, pero nadie negará que todos son figuras relevantes. Como franceses, han dado la mejor representación a Francia, pero España queda en buen lugar con Sta. Teresa a cargo de plumas tan prestigiosas como el francés Jacques Chevalier y el profesor salmantino J. D. Berrueta. Todas las demás son también firmas muy prestigiosas.

El volumen primero, que presentamos, sobre S. Agustín, es un modelo. El acreditado escritor Regis Jolivet ha sabido exponer con gran viveza la evolución religiosa, las preocupaciones, las luchas, la psicología, las ideas dominantes del gran padre de la Iglesia en quien se encuentra sintetizado el neo platonismo cristiano. La prentación es bellísima: tipos muy claros, numerosas ilustraciones y portada a dos colores.

Fr. B. Celada.

Histoire de l' Empire Byzantin, por A. A. Vasiliev. Traducido del ruso por M. Bodin y A. Bourguina. Dos tomos en 8.° de 500 págs. cada uno. 12 láminas fuera del texto y 6 mapas. 135 frs. en rústica. Editions A. Picard. París. 1932.

A. Vasiliev es un especialista ruso, profesor en otro tiempo de Petrogrado y actualmente de Madison (Wisconsin). En 1900 1902 se dió a conocer con una obra en dos vo-

lúmes sobre «Bizancio y los Arabes», y después con publicaciones afines, hasta que en 1917 apareció el primer tomo de la obra que reseñamos, y en 1923-25 el segundo tomo en tres fascículos. Publicóla primero en ruso, pero como no es muy conocida esa lengua, apareció en 1928 29 en inglés, tan corregida y aumentada que más bien fué obra nueva, y hoy la presenta en francés con las mudanzas y aditamentos que las nuevas investigaciones hicieron precisas. Si a esto se añade la competencia y serenidad de juicio que resplandecen en toda la obra, puede fácilmente adivinarse lo concienzudamente que ella está elaborada. La documentación es asombrosa, y hay que asentir a la afirmación del presentador, el insigne Charles Dichl, de que se utiliza todo lo hasta ahora conocido en la materia. El primer capítulo lo dedica al desenvolvimiento de los estudios bizantinos desde Du Cange hasta nuestros días—con un apartado especial para los rusos—donde con maestría y ecuanimidad rara señala las distintas fases por que pasó entre los occidentales el concepto sobre el Bajo Imperio, los principales autores que a esto contribuyeron, y hasta la distinta utilidad que pueden tener para un lector moderno las obras de esos autores. Y después, al fin de cada capítulo, sin contar las innumerables citas del texto, hay otras dos hojas de títulos de obras que pueden consultarse para detallar más o corroborar sus conocimientos: un completo catálogo de bizantinismo.

Trata de darnos una historia de conjunto del tan calumniado Imperio, y lo logra admirablemente, quizá demasiado, pues realmente, quien desfila ante nuestros ojos es el Imperio, no las personas, sino los emperadores. Sin que se proponga esta tesis el autor, resalta en la obra la idea que de sí mismo tuvo el Imperio de considerarse el heredero legítimo del Imperio romano, lo que quizá explique el carácter verdaderamente notable de conservadurismo que lo dominó siempre. Hace justicia a la actitud del Imperio frente a las cruzadas, y la de Inocencio III en la cuarta cruzada.

Está muy interesante y, a nuestro juicio, acertado en la cuestión iconoclasta y en la conducta de los Emperadores en las cuestiones religiosas. Señala con tino las consecuencias que distintos hechos tuvieron en el mismo Imperio, o en el resto, como por ejemplo, la ya citada cuestión de las imágenes en el mayor acercamiento del arte a la naturaleza y mayor refinamiento en su interpretación, etc. Pero, permítasenos hacer dos observaciones. La primera es que no nos parece que da la importancia que debía a la influencia que la rivalidad de Roma tuvo en Bizancio. La segunda es, que nos parece que tiene de Roma, cabeza del Orbe católico, el mismo concepto que nosotros tenemos del Santo Sínodo: un órgano más de la administración para extender por el Asia la Santa Rusia. ¿No serán falsos los dos conceptos?

Desde luego el referente a Roma es completamente falso, si bien concedemos que en algunas ocasiones quizá los documentos no den más de sí al, entiéndase bien, historiador *profano en religión católica*. Pero no es cuestión esta que debamos tratar aquí. Reconozcamos, finalmente, que a pesar de esto, se muestra el autor imparcial y veraz y competentísimo en sus juicios, aunque esto, claro está, no excluye equivocación.

Terminamos felicitando al autor y al editor por tan magnífica obra, que quisiéramos ver traducida al castellano para utilidad y enriquecimiento de nuestra cultura. La presentación es excelente, como acostumbra la prestigiosa casa editora.

Fr. Fernández Armunia.

Espartero, el General del pueblo. (Vidas españolas e hispano-americanas del siglo XIX. Vol. 26). Por el CONDE DE ROMANONES. 1 vol. 8.°, 229 pp. 5 ptas. Espasa-Calpe. Apartado 547. Madrid. 1932.

«No es mi propósito trazar su biografía ateniéndome con rigor a las noticias y testimonios existentes» (pág. 8). «Intentaré, sin traicionar la verdad histórica, trazar su silueta, esforzándome más en llegar al fondo de su alma que en relatar fiel y cronológicamente sus hechos biográficos, y el lector me perdonará si en algún momento dejo que la fantasía guíe mi pluma» (pág. 9). En estas palabras nos expone el Conde de Romanones con luminosa sinceridad el criterio histórico que guía su pluma.

De un modo fácil y ameno nos descubre la Vocación (cap. I), nos narra sus peripecias en América (c. II), emitiendo juicios originales sobre la pérdida de las Colonias; nos le sitúa enfrente del carlismo (c. III), y expone con buena copia de doctrina liberal los acontecimientos de Luchana (c. IV) y de Vergara (c. V). Lo coloca con atinadas y astutas observaciones políticas en la Regencia (c. VI), y nos dibuja con puntualidad y profunda agudeza la silueta de Espartero como Gobernante (c. VII). Lo acompaña al destierro con cariño y fidelidad (c. VIII), le observa y describe con la misma agudeza política que en la Regencia, en el llamado Bienio (c. IX), y le hace frecuentes visitas en su retiro, descubriendo en el «cúmplase la voluntad nacional» la verdadera actitud espiritual de Espartero enfrente de la política (c. X). Cierra la biografía con un Apéndice que va desde la pág. 163 a la 229, el cual contiene un verdadero tesoro: el epistolario de Espartero. Este epistolario, fuente de conocimiento excepcional para la historia del General del Pueblo, es al mismo tiempo que un elogio magnífico del libro de Romanones, una severa crítica del mismo, porque en la biografía, absorbido por sus concepciones liberales, no ha tenido el esmero conveniente de ajustarse a documentos tan valiosos. Pero recuérdense las palabras que al principio transcribimos.

El Conde de Romanones, aunque parcial en el criterio que sigue en esta obra, se desenvuelve con magnífica serenidad, sin desahogos pasionales. Del contrario se ríe tranquilamente, o le hace una observación filosófica, preñada de ironía. Esto, en su realidad profunda, no encierra ninguna virtud.

La presentación tipográfica excelente, como en todos los volúmenes de la colección.

FR. J. HEREDIA.

L' Eglise et la Rémission des Péchés aux premiers siècles, par Paul GALTIER, S. J. XII-511 págs. en 4.° G. Beauchesne. Rue de Rennes, 117. París. MCMXXXII.

Dos partes comprende este libro. Ocúpase la primera del *valor de la absolución,* y la segunda de la *penitencia privada.* Lleva la primera un apéndice dedicado a estudiar *la crisis penitencial del siglo III y sus testigos.* En él trata de probar el P. Galtier que el *edicto perentorio,* tan sañudamente impugnado por Tertuliano, ni es del Papa Ceferino, como defienden algunos, ni de Calixto, según afirman otros, ni de ningún Obispo de Roma, sino de otro Obispo particular, el de Cartago probablemente. Algunos de los argumentos aducidos no carecen de valor, sin que esto quiera decir que zanjen por completo la cuestión.

La existencia, en los primeros siglos, de una penitencia administrada por la Iglesia, es un hecho universalmente reconocido. Pero no se puede precisar en qué momen-

to ni bajo qué forma se empezó a ejercer la potestad de perdonar los pecados cometidos después del bautismo. Es cosa averiguada que al menos desde el siglo II la Iglesia hacía uso de ella.

La cuestión fundamental, y que constituye el objeto propio de este libro, versa acerca del valor atribuído en los primeros siglos a la absolución dada por el sacerdote. ¿Tenía por efecto *limpiar* los pecados o era sólo una *declaración* de que el pecador ya estaba libre de ellos?

No faltaron quienes esto último opinaran, guiados en parte por la falsa creencia de que admitir lo primero equivalía a dispensar al pecador de los ejercicios y actos personales que para alcanzar el perdón de los pecados se requieren. La doctrina de la Iglesia es y fué siempre, contraria a semejante interpretación. La eficacia de la absolución sacerdotal, lejos de excluir los actos del penitente, los exige de manera imprescindible. La historia lo prueba con argumentos suficientes para engendrar legítima convicción. Los documentos abundan, sobre todo a partir del siglo III. Si a pesar de esto pudo abrirse camino la opinión contraria, ello fué debido, aparte la razón indicada, a no examinar los textos dentro de su marco propio, o lo que es igual, sin atender al contexto, según demuestra nuestro autor. Además, no se debe olvidar nunca que sería ilegítimo exigir que desde un principio se encuentre todo tan claro como en los siglos posteriores, cosa que no todos tienen siempre presente, viniendo a resultar de ahí interpretaciones por lo menos arbitrarias.

Los autores de los siglos III y IV afirmaban que por la absolución sacramental se recuperaba el Espíritu Santo, lo cual vale tanto como decir que la absolución del sacerdote confiere la gracia y por tanto borra el pecado.

Nuestro autor se ocupa de los pecados que Orígenes calificaba de *incurables*. Aunque otra cosa parezca a primera vista, Orígenes no señalaba con eso una categoría de faltas irremisibles ni por Dios ni siquiera por la Iglesia; lo que afirmaba era que para obtener su perdón era preciso someterse a la penitencia pública o solemne, al paso que para los demás bastaba la oculta o privada, que ya desde los primeros siglos estaba en uso.

Respecto de la penitencia privada o menos solemne, sostiene Galtier que es ir contra los testimonios de la historia afirmar que en los primeros siglos sólo se practicaba la penitencia pública o solemne, y que sólo cuando ésta cayó en desuso adquirió aquélla carta de ciudadanía.

Es, cierto, sin embargo, que no se encuentran en los primeros siglos documentos tan claros respecto de la penitencia privada como de la pública. Lo cual se explica fijándose en que esta última, por su mismo carácter, se hallaba perfectamente regulada por la Iglesia, mientras que la primera se dejaba más al arbitrio y prudencia de los llamados a aplicarla.

Para terminar, diremos que el P. Galtier ha realizado una labor por muchos títulos recomendable y de la cual no podrán prescindir quienes se dedican a estas cuestiones.

FR. S. A.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

PETRUS SALCEDO, V. C.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.